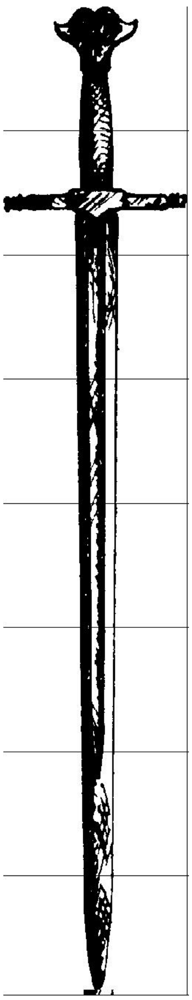
ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



38



SITUACIÓN ACTUAL DE LA FE Y LA TEOLOGÍA

CARD. JOSEPH RATZINGER [A]

La crisis de la teología de la liberación

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como el desafío más urgente para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva, plausible y, a la vez, práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención. Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos, Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella. De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación, que no debe perdurar, sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado ejerce su poder sobre las estructuras, y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la

---

[A] Conferencia del Cardenal J. Ratzinger en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe, celebrado en Guadalajara (México). Reproducción especialmente autorizada por S. E. R. Cardenal Joseph Ratzinger. Las negritas pertenecen a *Gladius*.

fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación.

El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esta teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que **cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca**. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. Hasta entonces, el marxismo había sido el último intento de proporcionar una fórmula universalmente válida para la recta configuración de la acción histórica. El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún está lejos de haber sido asimilada. Por eso, **me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo**. De momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total.

Relativismo: la filosofía dominante

El relativismo se ha convertido así en el problema central de la fe en la hora actual. Sin duda, ya no se presenta tan sólo con su veste de resignación ante la inmensidad de la verdad, sino también como una posición definida positivamente por los conceptos de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad, conceptos que quedarían limitados si se afirmara la existencia de una verdad válida para todos. A su vez, el relativismo aparece como fundamentación filosófica de la democracia. Ésta, en efecto, se edificaría sobre la base de que nadie puede tener la pretensión de conocer la vía verdadera, y se nutriría del hecho de que todos los caminos se reconocen mutuamente como fragmentos del esfuerzo hacia lo mejor; por eso, buscan en diálogo algo común y compiten tam-

bién sobre conocimientos que no pueden hacerse compatibles en una forma común. Un sistema de libertad debería ser, en esencia, un sistema de posiciones que se relacionan entre sí como relativas, dependientes, además, de situaciones históricas abiertas a nuevos desarrollos. Una sociedad liberal sería, pues, una sociedad relativista; sólo con esta condición podría permanecer libre y abierta al futuro.

En el campo de la política, esta concepción es exacta en cierta medida. No existe una opinión política correcta única. Lo relativo –la construcción de la convivencia entre los hombres, ordenada liberalmente– no puede ser algo absoluto. Pensar así era precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas. Pero, con el relativismo total, tampoco se puede conseguir todo en el terreno político: hay injusticias que nunca se convertirán en cosas justas (como, por ejemplo, matar a un inocente, negar a un individuo o a grupos el derecho a su dignidad o a la vida correspondiente a esa dignidad); y al contrario, hay cosas justas que nunca pueden ser injustas. Por eso, aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo socio-político, el problema se plantea a la hora de establecer sus límites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética. Trataré de esbozar brevemente los desarrollos que en este punto definen hoy el diálogo teológico.

La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años cincuenta; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana [1].

De algún modo, esta conquista **ocupa hoy** –por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura– **el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación**. Además, se une de muchas maneras con ella e intenta darle una forma nueva y actual. Sus modalidades son muy variadas; por eso, no es posible resumirla en una fórmula corta ni presentar brevemente sus características esenciales. Es, por una parte, un típico vástago del mundo occidental y de sus formas de pensamiento

---

1 Una visión panorámica sobre los exponentes de mayor relieve de la teología pluralista se encuentra en P. Schmidt-Leukel, "Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht", en: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-370. Para una crítica: M. von Brück-J.Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs Religionstheologien* (QD 143, Freiburg 1993); K.- H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Freiburg 1995), espec. 75-176. Menke ofrece una excelente introducción a las posiciones de dos representantes principales de esta corriente, J. Hick y P. F. Knitter, de la cual me sirvo ampliamente para las siguientes reflexiones. En el desarrollo de estos problemas Menke ofrece, en la segunda parte de su obra, indicaciones importantes y dignas de ser tomadas en consideración, pero suscita también algún problema. Un interesante esfuerzo por afrontar sistemáticamente la cuestión de las religiones en una perspectiva cristológica es el efectuado por B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158, Freiburg 1995). También se ocupa del problema de la teología pluralista de las religiones un documento de la Comisión Teológica Internacional, que está en preparación.

filosófico; por otra, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje.

Relativismo en teología: la retractación de la cristología

Esta realidad se muestra claramente en uno de sus fundadores y eminentes representantes, el presbiteriano americano J. Hick, cuyo punto de partida filosófico se encuentra en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno: nosotros nunca podemos captar la verdad última en sí misma, sino sólo su apariencia en nuestro modo de percibir a través de diferentes lentes. Lo que nosotros captamos no es propiamente la realidad en sí misma, sino un reflejo a nuestra medida. En un primer momento, Hick intentó formular este concepto en un contexto cristocéntrico; después de permanecer un año en la India, lo transformó –tras lo que él mismo llama un giro copernicano de pensamiento– en una nueva forma de teocentrismo. La identificación de una forma histórica única, Jesús de Nazaret, con lo "real" mismo, el Dios vivo, es relegada ahora como una recaída en el mito. **Jesús es conscientemente relativizado como un genio religioso entre otros**. Lo Absoluto o el Absoluto mismo mismo no puede darse en la historia, sino sólo modelos, formas ideales que nos recuerdan lo que en la historia nunca se puede captar como tal. De este modo, **conceptos como Iglesia, dogma, sacramentos, deben perder su carácter incondicionado**. Hacer un absoluto de tales mediaciones limitadas, o, más aún, considerarlos encuentros reales con la verdad universalmente válida del Dios que se revela sería lo mismo que elevar lo propio a la categoría de absoluto; de este modo, se perdería la infinitud del Dios totalmente otro.

Desde este punto de vista, que domina más el pensamiento que la teoría de Hick, afirmar que en la **figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia hay una verdad vinculante y válida en la historia misma es calificado como fundamentalismo**. Este fundamentalismo, que constituye el verdadero ataque al espíritu de la modernidad, se presenta de diversas maneras como la amenaza fundamental emergente contra los **bienes supremos de la modernidad**, es decir, **la tolerancia y la libertad**. Por otra parte, **la noción de diálogo** –que en la tradición platónica y cristiana ha mantenido una posición de significativa importancia– **cambia de significado, convirtiéndose así en la quintaesencia del credo relativista y en la antitesis de la conversión y de la misión**. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros, sin reconocerle por principio más verdad que la que se atribuye a la opinión de los demás. Sólo si supongo por principio que el otro

puede tener tanta o más razón que yo, se realiza de verdad un diálogo auténtico. Según esta concepción, el diálogo ha de ser un intercambio entre actitudes que tienen fundamentalmente el mismo rango, y, por tanto, son mutuamente relativas; sólo así se podrá obtener el máximo de cooperación e integración entre las diferentes formas religiosas [2]. **La disolución relativista de la cristología y, más aún, de la eclesiología, se convierte, pues, en un mandamiento central de la religión**. Para volver al pensamiento de Hick: la fe en la divinidad de una persona concreta –nos dice– conduce al fanatismo y al particularismo, a la disociación de fe y amor; y esto es precisamente lo que hay que superar [3].

El recurso a las religiones de Asia

En el pensamiento de Hick, que consideramos aquí como un representante eminente del relativismo religioso, **se aproximan extrañamente la filosofía posmetafísica de Europa y la teología negativa de Asia, para la cual lo divino no puede nunca entrar por sí mismo y desveladamente en el mundo de apariencia en que vivimos**, sino que se muestra siempre en reflejos relativos y queda más allá de toda palabra y de toda noción, en una trascendencia absoluta[4]. Ambas filosofías se diferencian fundamentalmente tanto por su punto de partida como por la orientación que imprimen a la existencia humana, pero parecen confirmarse mutuamente en su relativismo metafísico y religioso. El relativismo arreligioso y pragmático de Europa y América puede conseguir de la India una especie de consagración religiosa, que parece dar a su renuncia al dogma la dignidad de un mayor respeto ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el hacer referencia del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India refuerza la relativización de todas las figuras religiosas propias de la cultura hindú. De este modo, también a la teología cristiana en la India se le presenta como imperativo apartar la imagen de Cristo de su posición exclusiva –juzgada típicamente occidental– para colocarla al mismo nivel que los mitos salvíficos indios: el Jesús histórico –así se piensa ahora– no es más Logos absoluto que cualquier otra figura salvífica de la historia[5].

---

2 Cf. al respecto el instructivo editorial de la revista *Civiltà Cattolica*, cuaderno 1, 1996, pp.107-120: "Il cristianesimo e le altre religioni". Ahí se establece una estrecha confrontación, sobre todo con Hick, Knitter y P. Panikkar.

3 Cf. por ejemplo J. Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to Trascendent*, London, 1989; Menke, loc. cit., 90.

4 Cf. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vol., Salzburg, 1953 y 1956; H. v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1985, 4º de.; S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge, 1922-1955; K. B. Ramakrishna Rao, *Ontology of Advaita with special reference to Maya*, Mulki, 1964.

5 Se mueve decididamente en esta dirección F. Wilfred, *Beyond settled foundations. The Journey of Indian Theology*, Madras, 1993); *Id.*, Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective, en *Pont. Cons. pro Dialogo inter religiones. Pro Dialogo. Bulletin* 85-86 (1994/1) 40-57.

Bajo el signo del encuentro de las culturas, el relativismo parece presentarse aquí como la verdadera filosofía de la humanidad; este hecho le otorga visiblemente –en Oriente y Occidente, como se ha señalado antes– **una fuerza ante la que parece que ya no cabe resistencia alguna. Quien se resiste, se opone no sólo a la democracia y la tolerancia** –es decir, a los imperativos básicos de la comunidad humana–, **sino que además persiste obstinadamente en la prioridad de la propia cultura occidental, y se niega al encuentro de las culturas**, que es notoriamente el imperativo del momento presente. **Quien desea permanecer en la fe de la Biblia y de la Iglesia, se ve empujado, de entrada, a una tierra de nadie en el plano cultural**; debe, como primera medida, redescubrir la locura de Dios para reconocer en ella la verdadera sabiduría.

Ortodoxia y ortopraxis

Para ayudarnos en este intento de penetrar en la sabiduría encerrada en la locura de la fe, nos conviene tratar de conocer mejor la teoría relativista de la religión de Hick, y descubrir por qué caminos conducen al hombre. A fin de cuentas, la religión significa para Hick que el hombre pasa de la "self-centredness" como existencia del viejo Adán a la "Reality-centredness" como existencia del hombre nuevo, y de este modo se extiende desde el propio yo hasta el tú del prójimo [6]. Suena hermoso, pero, considerado con profundidad, resulta tan hueco y vacío como la llamada a la autenticidad de Bultmann, que, a su vez, había tomado ese concepto de Heidegger. Para esto no hace falta religión.

Consciente de estos límites, el antes sacerdote católico P. Knitter ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concreta e internamente enriquecida [7]. Su propuesta tiende a **dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación**. El diálogo interreligioso **debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo**, fundándolo sobre un único principio: **el primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia** [8]. Este poner la praxis por encima del conocer es también herencia claramente marxista. Pero mientras el marxismo concreta sólo lo que proviene lógicamente de la renuncia a

---

6 J. Hick, *Evil and the God of Love*, Norfolk, 1975. 4º ed., 240 s; *An Interpretation of Religion*, 236-240; cf. Menke, loc. cit., 81 s.

7 La obra principal de J. Knitter: *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions* (New York, 1985), ha sido traducida en muchas lenguas. Cf. al respecto Menke, loc. cit., 94-110. A. Kolping presenta también una cuidadosa valoración crítica en su recensión en: *Theologische Revue* 87 (1991) 234-240.

8 Cf. Menke, loc. cit., 95.

la metafísica –cuando el conocer es imposible, sólo queda la acción–, Knitter afirma: **no se puede conocer lo absoluto, pero sí hacerlo**. La cuestión, sin embargo, es: ¿es verdadera esta afirmación? ¿Dónde encuentro la acción justa, si no puedo conocer en absoluto lo justo? **El fracaso de los regímenes comunistas se debe precisamente a que han tratado de cambiar el mundo sin saber qué es bueno y qué no es bueno para el mundo, sin saber en qué dirección debe modificarse el mundo para hacerlo mejor. La mera praxis no es luz**.

Éste es el punto crucial para un examen crítico de la noción de ortopraxis. La anterior historia de la religión había comprobado que las religiones de la India no conocían en general una ortodoxia, sino más bien una ortopraxis; de ahí ha entrado probablemente la noción en la teología moderna. Pero en la descripción de las religiones de la India esto tenía un significado muy preciso: se quería decir que estas religiones no tenían un catecismo general obligatorio y que la pertenencia a ellas, por tanto, no estaba definida por la aceptación de un credo particular. Más bien estas religiones **tienen un sistema de acciones rituales que consideran necesario para la salvación**, y que distingue al "creyente" del no creyente. En ellas, el creyente no se reconoce por determinados conocimientos, sino por la observancia escrupulosa de un ritual que abarca toda la vida. El significado de ortopraxis, es decir, el recto obrar, está determinado con gran precisión: se trata de un código de ritos. Por otra parte, la palabra ortodoxia tenía originariamente, en la Iglesia primitiva y en las Iglesias orientales, casi la misma significación. Porque en el sufijo *doxia*, por supuesto, *doxa* no se entendía en el sentido de opinión (opinión verdadera): las opiniones, desde el punto de vista griego, son siempre relativas; *doxa* era mas bien entendido en su sentido de gloria, glorificación. Ser ortodoxo significaba, por tanto, conocer y practicar el modo justo con el que Dios quiere ser glorificado. Se refiere al culto, y, a partir del culto, a la vida. En este sentido, habría aquí un punto sólido para un diálogo fructuoso entre el Este y el Oeste.

Pero volvamos a la recepción del término ortopraxis en la teología moderna. En este caso nadie piensa ya en el seguimiento de un ritual. La palabra ha cobrado un significado nuevo, que nada tiene que ver con el auténtico concepto indio. A decir verdad, algo queda de él: si la exigencia de ortopraxis tiene un sentido, y no quiere ser la tapadera de la carencia de obligatoriedad, entonces se debe dar también una praxis común, reconocible por todos, que supere la general palabrería del "centramiento en el yo" y la "referencia al tú". Si se excluye el sentido ritual que se le daba en Asia, entonces la praxis sólo puede ser comprendida como ética o como política. La ortopraxis supondría, en el primer caso, un *ethos* claramente definido en cuanto a su contenido. Esto viene, sin duda, excluido en la discusión ética relativista: ahora ya no hay nada bueno o malo en sí mismo. Pero si se entiende la ortopraxis en un sen-

tido socio-político, vuelve a plantearse la pregunta por la naturaleza de la correcta acción política. Las teologías de la liberación, animadas por la convicción de que el marxismo nos señala claramente cuál es la buena praxis política, podían emplear la noción de ortopraxis en su sentido propio. No se trataba en este caso de no-obligatoriedad, sino de una forma establecida para todos de la praxis correcta –o sea, ortopraxis– que reunía a la comunidad y distinguía de ella a los que rechazaban el obrar correcto. En esta medida las teologías de la liberación marxistas eran, a su modo, lógicas y consecuentes.

Como se ve, esta ortopraxis reposa, sin embargo, sobre una cierta ortodoxia –en el sentido moderno–: un armazón de teorías obligatorias acerca del camino hacia la libertad. Knitter se encuentra en las proximidades de este principio cuando afirma que el criterio para diferenciar la ortopraxis de la pseudopraxis es la libertad [9]. Pero todavía tiene que explicarnos de una manera convincente y práctica qué es la libertad, y qué sirve a la verdadera liberación del hombre: la ortopraxis marxista seguro que no, como hemos visto. Una cosa sin embargo es clara: las teorías relativistas desembocan en el arbitrio y se vuelven por ello superfluas, o bien pretenden una normatividad absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene lugar. A decir verdad, es un hecho que también en Asia se proponen hoy concepciones de la teología de la liberación como formas de cristianismo presuntamente más adecuadas al espíritu asiático, y que sitúan el núcleo de la acción religiosa en el ámbito político. Donde el misterio ya no cuenta, la política debe convertirse en religión. Y, sin duda, esto es profundamente opuesto a la visión religiosa asiática original.

New Age

El relativismo de Hick, Knitter y teorías afines se basa, a fin de cuentas, en un racionalismo que declara a la razón –en el sentido kantiano– incapaz del conocimiento metafísico [10]; la nueva fundamentación de la religión tiene lugar por un camino pragmático con tonos más éticos o más políticos. Pero hay también una respuesta conscientemente antirracionalista a la experiencia del lema "todo es relativo", que se reúne bajo la pluriforme denominación de New Age [11].

---

9 Cf. *ib*., 109.

10 Knitter y Hick, al rechazar el absoluto en la historia, hacen referencia a la filosofía de Kant; cf. Menke 78 y 108.

11 El concepto de *New Age*, o era del acuario, fue acuñado hacia la mitad de nuestro siglo por Raul Le Cour (1937) y Alice Bailey (quién afirmó haber recibido en 1945 mensajes relativos a un nuevo orden universal). Entre 1960 y el 1970 surgió también en California el Instituto Esalen. Actualmente la exponente más famosa del *New Age* es Marilyn Ferguson. Michael Fuss (New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität, en *Comunnio* 20, 1991, pp. 148-157) ve en el *New Age* una combinación de elementos judeo-cristianos con el proceso de secularización, en donde confluyen también corrientes gnósticas y elementos de las religiones orientales. Una útil

Para los partidarios del New Age, el remedio del problema del relativismo no hay que buscarlo en un nuevo encuentro del yo con el tú o con el nosotros, sino en la superación del sujeto, en el retorno extático a la danza cósmica. Al igual que la gnosis antigua, esta solución se considera en sintonía con todo lo que enseña la ciencia y pretende, además, valorar los conocimientos científicos de cualquier género (biología, psicología, sociología, física). Al mismo tiempo, sin embargo, partiendo de estas premisas, quiere ofrecer un modelo totalmente antirracionalista de religión, una moderna "mística" en la que lo absoluto no se puede creer, sino experimentar. **Dios no es una persona que está frente al mundo, sino la energía espiritual que invade el Todo. Religión significa la inserción de mi yo en la totalidad cósmica, la superación de toda división**. K. H. Menke describe muy bien el giro espiritual que de ello deriva, cuando afirma: "El sujeto, que pretendía someter a sí todo, se transfunde ahora en el «Todo»" [12]. La razón objetivante nos cierra el camino hacia el misterio de la realidad; la *yoidad* nos aísla de la abundancia de la realidad cósmica, destruye la armonía del todo, y es la verdadera causa de nuestra irredención. La redención está en el desenfreno del yo, en la inmersión en la exuberancia de lo vital, en el retorno al Todo. Se busca el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que puede acaecer en la música embriagadora, en el ritmo, en la danza, en el frenesí de luces y sombras, en la masa humana. De este modo, no sólo se vuelca el camino de la época moderna hacia el dominio absoluto del sujeto; aún más, el hombre mismo, para ser liberado, debe deshacerse en el "Todo". **Los dioses retornan. Ellos aparecen más creíbles que Dios**. Hay que renovar los ritos primitivos en los que el yo se inicia en el misterio del Todo y se libera de sí mismo.

La reedición de religiones y cultos precristianos, que hoy se intenta con frecuencia, tiene muchas explicaciones. Si no existe la verdad común, vigente precisamente porque es verdadera, el cristianismo es sólo algo importado de fuera, un imperialismo espiritual que se debe sacudir con no menos fuerza que el político. Si en los sacramentos no tiene lugar el contacto con el Dios vivo de todos los hombres, entonces son rituales vacíos que no nos dicen nada ni nos dan nada; que, a lo sumo, nos permiten percibir lo numinoso, que reina en todas las religiones. Aún entonces, parece más sensato buscar lo originalmente propio, en lugar de dejarse imponer algo ajeno y anticuado. Pero, ante todo, si la "sobria ebriedad" del misterio cristiano no puede embriagarnos de Dios, entonces hay que invocar la embriaguez real de éxtasis eficaces, cuya pasión arrebata y nos convierte –al menos por un instante– en dioses, y

---

orientación sobre esta temática se encuentra en la carta pastoral del card. G. Danneels, traducida en diversas lenguas, *Le Christ ou le Verseau* (1990). Cf. también Menke, *loc. cit.*, 31-36; J. Le Bar (dirigida por), *Cults, Sects and the New Age* (Huntington, Indiana, s.a.).

12 *Loc. cit.*, 33.

nos deja percibir un momento el placer de lo infinito y olvidar la miseria de lo finito. Cuanto más manifiesta sea la inutilidad de los absolutismos políticos, tanto más fuerte será la atracción del irracionalismo, la renuncia a la realidad de lo cotidiano [13].

El pragmatismo en la vida cotidiana de la Iglesia

Junto a estas soluciones radicales, y junto al gran pragmatismo de las teologías de la liberación, está también **el pragmatismo gris de la vida cotidiana de la Iglesia, en el que aparentemente todo continúa con normalidad, pero en realidad la fe se consume y decae en lo mezquino**. Pienso en dos fenómenos, que considero con preocupación. En primer lugar, existe en diversos grados de intensidad el intento de extender a la fe y a las costumbres el principio de la mayoría, para así "democratizar" por fin, decididamente la Iglesia. Lo que no parece evidente a la mayoría no puede ser obligatorio; eso parece. Pero propiamente, ¿a qué mayoría? ¿Habrá mañana una mayoría como la de hoy? Una fe que nosotros mismos podemos determinar no es en absoluto una fe. Y ninguna minoría tiene por qué dejarse imponer la fe por una mayoría. La fe, junto con su praxis, o nos llega del Señor a través de su Iglesia y la vida sacramental, o no existe en absoluto. El abandono de la fe por parte de muchos se basa en el hecho de que les parece que la fe podría ser decidida por alguna instancia burocrática, que sería como una especie de programa de partido: quien tiene poder dispone qué debe ser de fe, y por eso importa en la Iglesia misma llegar al poder o, de lo contrario –más lógico y más aceptable–, no creer.

El otro punto, sobre el que quería llamar la atención, se refiere a la liturgia. **Las diversas fases de la reforma litúrgica han dejado que se introduzca la opinión de que la liturgia puede cambiarse arbitrariamente**. De haber algo invariable, en todo caso se trataría de las palabras de la consagración; todo lo demás se podría cambiar. El siguiente pensamiento es lógico: si una autoridad central puede hacer esto, ¿por qué no también una instancia local? Y si lo pueden hacer las instancias locales, ¿por qué no en realidad la comunidad misma? Ésta se debería poder expresar y encontrar en la liturgia. Tras la tendencia racionalista y puritana de los años setenta e incluso de los ochenta, hoy se siente el cansancio de la pura liturgia hablada y se desea una liturgia vivencial que no tarda en acercarse a las tendencias del New Age: se busca lo embriagador y extático, y no la *logikè latreia*, la *rationabilis oblatio* de que habla Pablo y con él la liturgia romana (Rm 12, 1).

---

13 Es necesario destacar que se van configurando cada vez más claramente dos diversas corrientes del *New Age*: una gnóstico-religiosa, que busca el ser trascendente y transpersonal y en él el yo auténtico; y otra ecológico-monista, que se dirige a la materia, a la Madre Tierra y en el eco-feminismo se enlaza con el feminismo.

Admito que exagero; lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero las tendencias están ahí. Y por eso **se precisa vigilancia, para que no se nos introduzca subrepticiamente un evangelio distinto –la piedra en lugar del pan– del que nos ha en-tregado el Señor**.

Tareas de la teología

Nos encontramos, en resumidas cuentas, en una situación singular: la teología de la liberación había intentado dar al cristianismo, cansado de los dogmas, una nueva praxis mediante la cual finalmente tendría lugar la redención. Pero esa praxis ha dejado tras de sí ruina en lugar de libertad. Queda el relativismo y el intento de conformarnos con él. Pero lo que así se nos ofrece es tan vacío que las teorías relativistas buscan ayuda en la teología de la liberación, para, desde ella, poder ser llevadas a la práctica. El New Age dice finalmente: dejemos el fracasado experimento del cristianismo; volvamos mejor de nuevo a los dioses, que así se vive mejor. Se presentan muchas preguntas. Tomemos la más práctica: ¿por qué se ha mostrado tan indefensa la teología clásica ante estos acontecimientos? ¿Dónde se encuentran los puntos débiles que la han vuelto ineficaz?

Desearía mencionar dos puntos que, a partir de Hick y Knitter, nos salen al encuentro. Ambos se remiten, para justificar su labor destructiva de la cristología, a la exégesis: dicen que la exégesis ha probado que Jesús no se consideraba en absoluto hijo de Dios, Dios encarnado, sino que él habría sido hecho tal después, de un modo gradual, por obra de sus discípulos [14]. Ambos –Hick más claramente que Knitter– se remiten, además, a la evidencia filosófica. Hick nos asegura que Kant ha probado irrefutablemente que lo absoluto o el Absoluto no puede ser reconocido en la historia ni aparecer en ella como tal [15]. Por la estructura de nuestro conocimiento, no puede darse –según Kant– lo que la fe cristiana sostiene; así, milagros, misterios o sacramentos son supersticiones, como nos aclara Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* [16]. Las preguntas por la exégesis y por los límites y posibilidad de nuestra razón, es decir, por las premisas filosóficas de la fe, me parece que indican de hecho el punto crucial de la crisis de la teología contemporánea, por el que la fe –y, cada vez más, también la fe de los sencillos– entra en crisis.

Querría ahora tan sólo bosquejar la tarea que se nos presenta. En primer lugar, por lo que se refiere a la exégesis, sea dicho de entrada

---

14 Las pruebas están expuestas en Menke, *loc. cit.*, 90 y 97.
15 Cf. nota 10.
16 B 302.

que Hick y Knitter no pueden indudablemente apoyarse en la exégesis en general, como si se tratase de un resultado indiscutible y compartido por todos los exégetas. Esto es imposible en la investigación histórica, que no conoce tal tipo de certeza. Y todavía más imposible respecto de una pregunta que no es puramente histórica o literaria, sino que encierra opciones valorativas que exceden la mera comprobación de lo pasado y la mera interpretación de textos. Pero es cierto que un recorrido global a través de la exégesis moderna puede dejar una impresión que se acerca a la de Hick y Knitter.

¿Qué tipo de certeza le corresponde? Supongamos –lo que se puede dudar– que la mayoría de los exégetas piensa así; todavía permanece la pregunta: ¿Hasta qué punto está fundada dicha opinión mayoritaria? Mi tesis es la siguiente: el hecho de que muchos exégetas piensen como Hick y Knitter, y reconstruyan como ellos la historia de Jesús, se debe a que comparten su misma filosofía. **No es la exégesis la que prueba la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis** [17]. Si yo sé *a priori* (para hablar con Kant) que Jesús no puede ser Dios, que los milagros, los misterios y sacramentos son tres formas de superstición, entonces no puedo descubrir en los libros sagrados lo que no puede ser un hecho. Sólo puedo descubrir por qué y cómo se llegó a tales afirmaciones, y cómo se han ido formando gradualmente.

Veámoslo con algo más de precisión. El método histórico-crítico es un excelente instrumento para leer fuentes históricas e interpretar textos. Pero contiene su propia filosofía que, en general –por ejemplo, cuando intento estudiar la historia de los emperadores medievales–, apenas tiene relevancia. Y es que, en este caso, quiero conocer el pasado, y nada más. Tampoco esto se puede hacer de un modo neutral, y por eso también aquí hay límites del método. Pero si se aplica a la Biblia, salen a la luz muy claramente dos factores que de lo contrario no se notarían. En primer lugar, el método quiere conocer lo pasado como pasado. Quiere captar con la mayor precisión lo que sucedió en un momento pretérito, encerrado en su situación de pasado, en el punto en que se encontraba entonces. Y, además, presupone que la historia es, en principio, uniforme: el hombre con todas sus diferencias, el mundo con todas sus distinciones, está determinado de tal modo por las mismas leyes y los mismos límites, que puedo eliminar lo que es imposible. Lo que hoy no puede ocurrir de ningún modo, no pudo tampoco suceder ayer, ni sucederá tampoco mañana.

---

17 Esto se puede constatar muy claramente en el encuentro entre A. Schlatter y A. von Harnack al final del siglo pasado, como ha sido descrito cuidadosamente en base a las fuentes en W. Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart, 1996, pp.301 ss. He buscado exponer mi opinión acerca de este problema en la *Questio disputata* dirigida por mí: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg, 1989, pp.15-44. Cf. también la obra colectiva: I. de la Potterie-R.Guardini-J.Ratzinger-G.Colombo-E.Bianchi, *L´esegesi cristiana oggi*, Casale, Monferrato, 1991.

Si aplicamos esto a la Biblia, resulta que un texto, un acontecimiento, una persona estará fijada estrictamente en su pasado. Se quiere averiguar lo que el autor pasado ha dicho entonces y puede haber dicho o pensado. Se trata de lo "histórico", de lo "pasado". Por eso la exégesis histórico-crítica no me trae la Biblia al hoy, a mi vida actual. Esto es imposible. Por el contrario, ella la separa de mí y la muestra estrictamente asentada en el pasado. Este es el punto en que Drewermann ha criticado con razón la exégesis histórico-crítica en la medida en que pretende ser autosuficiente. Esta exégesis, por definición, expresa la realidad, no de hoy, ni mía, sino de ayer, de otro. Por eso nunca puede mostrar al Cristo de hoy, mañana y siempre, sino solamente –si permanece fiel a sí misma– al Cristo de ayer.

A esto hay que añadir la segunda suposición, la homogeneidad del mundo y de la historia, es decir, lo que Bultmann llama la moderna Imagen del mundo. M. Waldstein ha mostrado, con un cuidadoso análisis, que la teoría del conocimiento de Bultmann estaba totalmente influida por el neokantismo de Marburgo [18]. Gracias a él sabía lo que puede y no puede existir. En otros exégetas, la conciencia filosófica estará menos pronunciada, pero la fundamentación mediante la teoría del conocimiento kantiana estará siempre implícitamente presente, como acceso hermenéutico incuestionable a la crítica. Porque esto es así, la autoridad de la Iglesia no puede imponer sin más que se deba encontrar en la Sagrada Escritura una cristología de la filiación divina. Pero sí que puede y debe invitar a examinar críticamente la filosofía del propio método. En definitiva, se trata de que, **en la revelación de Dios, Él, el Viviente y Verdadero, irrumpe en nuestro mundo y abre también la cárcel de nuestras teorías, con cuyas rejas nos queremos proteger contra esa venida de Dios a nuestras vidas**. Gracias a Dios, en medio de la actual crisis de la filosofía y de la teología, se ha puesto hoy en marcha, en la misma exégesis, una nueva reflexión sobre los principios fundamentales, elaborada también gracias a los conocimientos conseguidos mediante un cuidadoso análisis histórico de los textos [19]. Éstos ayudan a romper la prisión de previas decisiones filosóficas, que paraliza la interpretación: la amplitud de la palabra se abre de nuevo.

El problema de la exégesis se encuentra ligado, como vimos, al problema de la filosofía. La indigencia de la filosofía, la indigencia a la que la paralizada razón positivista se ha conducido a sí misma, se ha convertido en indigencia de nuestra fe. La fe no puede liberarse, si la razón misma no se abre de nuevo. **Si la puerta del conocimiento metafísi-**

18 M. Waldstein, The foundations of Bultmann´s work, en *Communio am.*, 1987, pp.115-145.

19 Cf. por ejemplo el volumen colectivo, dirigido por C.E. Braaten y R. W. Jensson: *Reclaiming the Bible for the Church*, Cambridge (USA), 1995, y en particular la aportación de B.S. Childs, *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, *ib.*, pp.1-17.

co permanece cerrada, si los límites del conocimiento humano fijados por Kant son infranqueables, la fe está llamada a atrofiarse: sencillamente le falta aire para respirar. Cuando una razón estrictamente autónoma, que nada quiere saber de la fe, intenta salir del pantano de la incerteza "tirándose de los cabellos" –por expresarlo de algún modo–, difícilmente ese intento tendrá éxito. **Porque la razón humana no es en absoluto autónoma**. Se encuentra siempre en un contexto histórico. El contexto histórico desfigura su visión (como vemos); por eso necesita también una ayuda histórica que le ayude a traspasar sus barreras históricas [20]. **Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los *praeambula fidei***; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo. Sí: tenía razón Karl Barth al rechazar la filosofía como fundamentación de la fe independiente de la fe; de ser así, nuestra fe se fundaría, al fin y al cabo, sobre las cambiantes teorías filosóficas. Pero Barth se equivocaba cuando, por este motivo, proponía la fe como una pura paradoja que sólo puede existir contra la razón y como totalmente independiente de ella. **No es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón como razón; no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí**. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, para que ella –introducida por éste en el camino– pueda de nuevo ver por sí misma. Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. **La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana**.

Perspectiva

Si consideramos la presente situación cultural, acerca de la cual he intentado dar algunas indicaciones, **nos debe francamente parecer un milagro que, a pesar de todo, todavía haya fe cristiana**. Y no sólo en las formas sucedáneas de Hick, Knitter y otros; sino la fe completa y serena del Nuevo Testamento, de la Iglesia de todos los tiempos. ¿Por qué tiene la fe, en suma, todavía una oportunidad? Yo diría lo siguiente: porque está de acuerdo con lo que el hombre es. Y es que el hombre es algo más de lo que Kant y los distintos filósofos poskantianos

---

20 El haber descuidado esto y el haber querido buscar un fundamento racional de la fe que fuera presuntamente del todo independiente de la fe (una posición que no convence por su pura racionalidad abstracta) es, en mi opinión, el error esencial, en el plano filosófico, del intento efectuado por H. J. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Düsseldorf, 1991), del cual habla Menke, *loc. cit.*, pp.111-176, aun cuando lo que él dice contenga muchos elementos importantes y válidos. Considero, en cambio, histórica y objetivamente más fundada la posición de J. Pieper (véase la nueva edición de sus libros: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Meiner, Hamburg, 1995).

quieren ver y conceder. Kant mismo lo ha debido reconocer de algún modo con sus postulados. En el hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito. Ninguna de las respuestas intentadas es suficiente; **sólo el Dios que se hizo el mismo finito para abrir nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser**. Por eso, también hoy la fe cristiana encontrará al hombre. Nuestra tarea es servirla con ánimo humilde y con todas las fuerzas de nuestro corazón y de nuestro entendimiento.

ES NECESARIO EL EXORCISMO

MONS. MANUEL PESTANHA [A]

EL gran Papa León XIII entró en el siglo XX todavía apabullado por la visión que tuviera de la formidable presencia diabólica en Roma, "para la perdición de las almas". Desde 1886 mandó a todos los Obispos a rezar la oración a San Miguel Arcángel, escrita por él, de propio puño, como también un exorcismo mayor que recomendaba a Obispos y párrocos recitar con frecuencia en las diócesis y parroquias.

"El siglo de los hombres sin Dios", anunciado por Nietzsche, se transforma en el siglo de Satanás, que prepara su reino con la guerra mundial, implanta el comunismo ateo y tiránico, contra Dios y contra el hombre, en la revolución bolchevique de 1917; siembra a Europa entera de ruinas y sangre con la segunda guerra mundial, fruto de los poderes de las tinieblas; invade toda la tierra con odio, terror, impiedad, herejía, blasfemia y corrupción, con guerras y revoluciones sin tregua; se insinúa, en su comienzo, como humareda, y después se instala poderoso en el seno de la propia Iglesia.

A todo esto, Nuestra Señora se presentará a los videntes de Fátima, exactamente en el mismo año de la tragedia rusa, garantizándoles el triunfo de su Inmaculado Corazón, tal como se pinta, en el tercer capítulo del Génesis, la victoria de María sobre la serpiente infernal, aplastándole la cabeza.

La cristiandad continuó rezando las oraciones de León XIII, estimulada por los Papas. Pensadores cristianos como Anton Böhn (*Satán en el mundo actual*, Tavares Martins) y de la Bigne Villenueve (*Satán dans la cité*, du Cédre) denuncian la infiltración visible del demonio en todas las estructuras de la sociedad, mientras Bernanos nos sorprende con *Bajo el sol de Satanás*.

De pronto, al aproximarse al último y temeroso cuarto del siglo XX, se niega la existencia de los ángeles, desaparece la oración de San Mi-

---

[A] Prólogo de Monseñor Manuel Pestanha (F), Obispo de Anápolis, al libro *Un exorcista cuenta*, del P. Gabriel Amorth, enviado especialmente para *Gladius*.

guel y se suspenden los exorcismos, inclusive del bautismo, los cuales quedan solamente en el silencio del ministerio y en la función del exorcista.

Pablo VI se queja del humo de Satanás dentro del templo –casi pasa a ocupar el espacio del incienso olvidado– y se amarga con la autodemolición de la Iglesia. Los seminarios desaparecen; la teología se prostituye en cátedras de iniquidad; la liturgia se reduce, con cierta frecuencia, a una feria irreverente de banalidades folklóricas. Con el pretexto de la "inculturación", la vida religiosa se desliza hacia el abismo.

"Los poderes del infierno no prevalecerán contra la Iglesia", es cierto. Pero el propio Señor predice el oscurecimento de la fe y el enfriamiento de la caridad. La visión del infierno en Fátima hace vacilar el optimismo ingenuo e irresponsable de los que apuestan a la salvación de todos, también de los que reniegan.

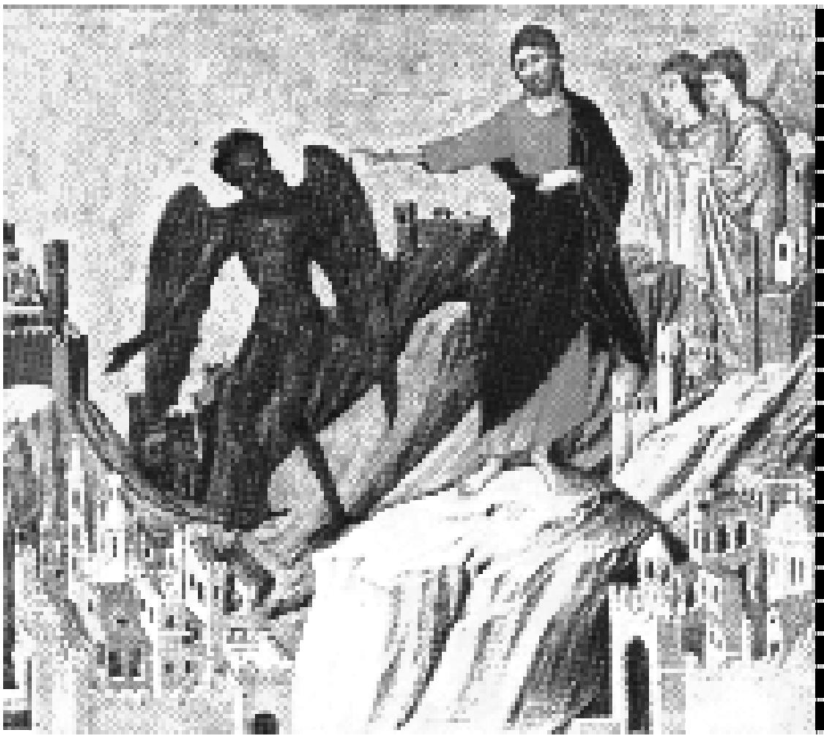
Bien hecha la traducción portuguesa del libro del P. Gabriele Amorth, *Un exorcista cuenta* [1]. Ciertamente conmoverá a muchas conciencias narcotizadas por la civilización de la muerte y de la mentira. Su experiencia es notable y seria, y nos ayuda a paliar el estrago inconmensurable causado en la Iglesia y en el mundo, cuando se dejó de tomar al diablo en serio. Sé que no podemos confiar en él –es el padre de la mentira– aunque parezca decir la verdad (Lc 4, 34). Habrá siempre algo de siniestro detrás de lo que él dice. Él es homicida desde el principio. Incapaz de obedecer a Dios, lanza su furia destructora, su odio y su cinismo, contra su imagen: el hombre.

Jesús comienza su misión tentado por el demonio, y la expulsión de los malos espíritus se torna unas de las notas más relevantes de su actividad mesiánica. "En mi nombre expulsarán a los demonios" (Mc 16, 17), dice Jesús al despedirse de sus discípulos, notando que *ésta será una señal de los que creen en él*. Y Satanás, por la acción de los apóstoles, cayó del cielo como un rayo... Cuando los cristianos de todos los niveles, a pesar de los Evangelios y del Magisterio, comenzaron a dudar de la acción y, después, de la existencia del espíritu rebelde, se realizó lo que Jesús había anunciado (Mt 12, 44-45): expulsado, él regresó a la casa "desocupada, barrida y acomodada", pero indefensa, con siete espíritus peores que él, "y la condición final se tornó peor que antes". Exactamente lo que está ocurriendo.

Hoy no es solamente el humo de Satanás penetrando por una senda oculta, sino el mismo diablo, de cuerpo entero, que irrumpe triunfalmente por las puertas centrales. ¿Quién lo va a exorcizar de nuestras

---

1 En castellano ha sido editado por San Pablo (Colombia, 1996), con el título *Narraciones de un exorcista*, y con presentación del P. Cándido Amantini.



iglesias, de nuestra residencias episcopales y parroquiales, de los conventos, de nuestros centros comunitarios, de nuestros seminarios y universidades, de nuestras editoriales, de los Senados y de las Cámaras Legislativas, de los Palacios de Gobierno y de la Justicia, de los bancos y de las bolsas, de los medios de comunicación, de las escuelas y hospitales, de las conciencias de todos nosotros?

Y no hesitemos: ¿quién va a expulsar a los demonios de los Palacios Pontificios, de las Congregaciones y Secretarías, de las Nunciaturas, de las Conferencias Episcopales y Curias Generalicias, de los Santuarios y Basílicas, de la ONU y de los Parlamentos, sin hablar de ese mundo "puesto bajo el maligno", que vive "bajo el sol de Satán"?

¡ES NECESARIO, urgentemente, el exorcismo!

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *El estado de derecho en la España de hoy*, Actas, Madrid 1996, 454 pgs.

BERNARDINO MONTEJANO, *Ética pública*, Cruzamante, Buenos Aires 1996, 62 pgs.

JOSÉ LEÓN PAGANO, *Los demonios y las brujas*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1996, 212 pgs.

JOSÉ RENATO NALINI-RICARDO H.MARQUES DIP, *Registro de Imoveis e notas*, Revista dos tribunas, Sao Paulo 1997, 100 pgs.

JUAN BAUTISTA MAGALDI, *La Argentina y el Papa*, Del Peregrino, Buenos Aires 1996, 181 pgs.

JUAN BAUTISTA MAGALDI, *En torno a Hugo Wast*, Del Peregrino, Buenos Aires 1995, 119 pgs.

JUAN LUIS GALLARDO, *Omega 666. El planeta gris*, Vórtice, Buenos Aires 1996, 279 pgs.

MAGDA IVANISSEVICH DE D'ANGELO RODRÍGUEZ, *Memorias de una familia*, Buenos Aires 1996, 86 pgs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Reflexiones del creyente de hoy*, Safo, La Plata 1996, 108 pgs.

MARIO TESLER, *La obra oculta del Padre Furlong*, Estrella Federal, Buenos Aires 1994, 128 pgs.

MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, Speiro, Madrid 1996, 190 pgs.

OROSMAN PAUL JUSTO HERRERA G., *¿Cristo viene ya?*, RR-RR, Buenos Aires 1995, 159 pgs.

P. JULIO TRIVIÑO, *Catequesis Teológica Tomista*, Cruzamante, Buenos Aires 1996, 60 pgs.

P. JULIO TRIVIÑO, *Escenificación comunitaria de los misterios del Santo Rosario*, Grupo Agy, Buenos Aires 1996, 60 pgs.

P. JULIO TRIVIÑO, *San Efrén reza y canta a María*, Cruzamante, Buenos Aires 1996, 118 pgs.

P. VICTORINO RODRÍGUEZ, *El régimen político de Sto. Tomás de Aquino*, Fuerza Nueva, Madrid 1978, 183 pgs.

PATRICIO RANDLE, *A propósito del evolucionismo hoy*, Corporación de Científicos Católicos, Buenos Aires 1996, 19 pgs.

RICARDO CRESPO-JOSE LUIS WIDOW, *Filosofía económica: dos ensayos*, Inst. de Humanidades-Univ.Adolfo Ibáñez, Buenos Aires 1996, 42 pgs.

SUSANA SEEBER DE MIHURA, *Diario Personal 1945-1952*, Buenos Aires 1995, 238 pgs.

LA CONCIENCIA DE UN PODEROSO "MALO"

P. Julio Triviño [*]

Él abusó del poder.
Él robó al pueblo.
Él le mintió.
Él lo corrompió.

Soy hijo de Adán.
Del siglo XX.
De la era cristiana.
Heredé su pecado y sus pasiones.
El bautismo purificó mi alma.
Me dio la gracia de ser hijo de Dios.
Me hizo cristiano.
Amé a Cristo.
Cumplí su palabra.
Su luz iluminó mi niñez y adolescencia.
Fui feliz.

Vivo ahora la tercera edad.
He vivido una larga vida.
Pero mal.
Mi conciencia ahora me lo dice.
Creí que la había acallado para siempre.
Ahora me grita lo perverso que fui.
Me amarga de día.
Me perturba de noche.
Me sumerge en el vacío total.
Me desangra el alma.
Me desespera.

---

[*] El presente artículo es parte del libro del P. Triviño llamado *La conciencia*, que contiene: *La conciencia*, según Pío XII; *Conciencia nunca dormida*, de Nuñez de Arce; *Conciencia moral* (refranes); *Conciencia de Adán*; *Todo hombre es "hijo de Adán"*; *La conciencia de Caín*; *La conciencia de Abel*; *La conciencia de un poderoso malo* (aquí publicado); y *Plegaria de un "hijo de Dios" caído en pecado mortal*.

Desperté a una juventud llena de vida.
Ávida de placeres, de dinero, de poder.
El mundo me abrió generosamente sus puertas.
Pero... tuve un obstáculo.
Mi conciencia cristiana.
Fue necesario acallarla.
Trastocarla.
Para que me permitiera:
– alcanzar el poder a cualquier precio;
– ganar dinero de toda forma posible,
sin tabúes morales, ni religiosos;
– gozar de todo placer, sin límite alguno,
más allá del Bien y del Mal.
Mi mente se tornó fría.
Mi corazón insensible.
Lo que me permitió, sin dudar ni temblar,
mentir a conciencia,
robar a conciencia,
matar a conciencia.

Era el único camino válido.
No dejaban otros los sistemas vigentes.
Sistemas políticos y socio-económicos
ateos,
materialistas,
injustos,
mentirosos,
tramposos,
violentos.

Nadie podía llegar al poder
sin destruir al adversario.
Nadie podía "hacer plata"
con el trabajo honesto.
No había otra moral
que la del interés personal.

Anulé pues mi conciencia cristiana.
La transformé en conciencia utilitaria.
Era bueno lo que a mí me convenía.

Era malo lo que menoscababa mis intereses.
Hice mía las palabras de “los impíos”
del Libro Bíblico de la Sabiduría.

[illegible] “Breve y triste es nuestra vida.
Todo termina con la muerte.
Somos obra de la casualidad.
(No hay un Dios creador ni juez).
Gocemos entonces de los bienes presentes.
Gocemos de todo con nuestra fuerza juvenil.
Embriaguémonos de vinos exquisitos
y de finos perfumes.
Gocemos de todas las flores de la primavera.
Coronémonos de rosas antes de que se marchiten.
Que nadie deje de participar de nuestra orgía.
Esta es nuestra única herencia.
Oprimamos al pobre.
No tengamos compasión por las viudas,
ni de los ancianos.
Que nuestro poder sea la norma de la justicia.
Tendamos también trampas al justo
que reprueba nuestra conducta....”

Así logré poder.
Fui poder.
El poder me dio más riquezas
y las riquezas más poder.
Goberné.
Legislé.
Juzgué.
Manejé empresas.
Sindicatos.
Obras sociales.
Medios de comunicación.
Fui Rey.
La mentira y la trampa me abrieron el camino.
Mi actitud violenta impuso sumisión.
Mi voluntad, decidida a todo, inspiró respeto.
Fui aclamado.
Aplaudido.

Votado.
Dominó al pueblo.
Ente impersonal.
Conglomerado amorfo de hombres-masa.
Que no piensan por sí mismos.
Yo, poder, les hacía pensar como yo quería.
Ocultaba lo que quería ocultar.
Informaba lo que querían que sepan.

En nombre de la libertad,
di validez social a la corrupción.
Formé una sociedad tolerante y complaciente.
En la que se convivía con el robo y el crimen, la coima y el negociado, la pornografía, la prostitución y la droga.
Los postré ante los nuevos ídolos o modelos.
Cantores, músicos, actores, deportistas, campeones, etc., de vida licenciosa y corrupta.
Ellos, por mímesis, los imitaron.
Los distraía también diariamente,
con justas deportivas,
sorteos millonarios,
conciertos de música y canto.
Excitantes.
Sicodélicos.
Enervantes.
Histéricos.
Lo más apto para lavarles el cerebro.
Para impedirles que piensen, que lean.
Di derechos a la prensa, radio, cine y T.V.
para hacer apología del sexo libre
y ridiculizar a la familia.
Promover el aborto, la homosexualidad,
el sexo precoz, la droga y la violencia.
Fomenté una sociedad sádica.
Masoquista.
Carente de valores morales y espirituales.
Convertí así al hombre-masa
en ávido consumidor
de cuanta corrupción es capaz el ser humano.

Cada adolescente y/o adulto iniciado en el vicio,
era ya cliente mío, mi esclavo, mi votante.
Yo era así el gran demócrata.
Defensor meritorio de los derechos humanos.
Muchos me propusieron para el premio Nobel.
Así es como me hice rico, poderoso.
Y pude gozar de todos los placeres de la vida.

Pero... pasaron los años.
Mi vida entró en su ocaso.
Tuve que retirarme de la función pública.
Se me nombra como un gran personaje histórico.
Se me rinden homenajes.
Todos creen que vivo una vejez feliz.
Todo lo contrario.
Soy un hombre atormentado.
Ahora mi conciencia, libre de toda inhibición,
me acusa:

—“Tuviste poder comprando y corrompiendo conciencias.
Te hiciste valer mintiendo.
Ocultando crímenes y robos.
Golpeando.
Violando.
Castigando a los buenos.
Perdonando a los malos.
Exaltando a los corruptos serviles.
Trabaste todo proyecto de moralidad pública.
Aprobaste cuanto favorecía la corrupción.
La corrupción era tu gran negocio.
Detrás de ti queda el tendal
de gente empobrecida,
jóvenes destruidos física y moralmente,
mujeres adolescentes y adultas prostituidas,
violadas, golpeadas, esterilizadas,
familias destruidas,
miles de niños abortados,
una masa de hombres sin Dios,
sin moral, sin dignidad espiritual,
desesperados.

Una sociedad corrupta, injusta, violenta,
signada por el robo y el crimen de cada día.
Sí, tú, el otrora poderoso mandatario,
convertido ahora en un viejo achacado,
eres el culpable de tanta corrupción y tanto dolor..."

¡Oh dura voz de la conciencia!
A muchos les provoca arrepentimiento.
Imploran la misericordia de Dios y se salvan.
Yo no puedo hacerlo.
¡Renegué tanto de Dios!
¡Lo excluí de mis ideas
para que no me molestara!
Lo separé de mis sentimientos.
Le cerré totalmente el corazón.
Violé todos sus mandamientos.
Enseñé a otros a hacer lo mismo.
He perdido toda sensibilidad espiritual.
Me siento sin alma.
Desesperado, tal vez como Judas
camino de la horca.
Y/o enloquecido también como Caín,
camino del remordimiento eterno.

LA CONCIENCIA DE UN PODEROSO "MALO"

P. JULIO TRIVIÑO *

- abusó del poder.
- robó al pueblo.
- le mintió.
- lo corrompió.

Soy hijo de Adán.
Del siglo XX.
De la era cristiana.
Heredé su pecado y sus pasiones.
El bautismo purificó mi alma.
Me dio la gracia de ser hijo de Dios.
Me hizo cristiano.
Amé a Cristo.
Cumplí su palabra.
Su luz iluminó mi niñez y adolescencia.
Fui feliz.

Vivo ahora la tercera edad.
He vivido una larga vida.
Pero mal.
Mi conciencia ahora me lo dice.
Creí que la había acallado para siempre.
Ahora me grita lo perverso que fui.
Me amarga de día.
Me perturba de noche.
Me sumerge en el vacío total.
Me desangra el alma.
Me desespera.

---

* El presente artículo es parte del libro del P. Triviño llamado *La conciencia*, que contiene: *La conciencia*, según Pío XII; *Conciencia nunca dormida*, de Nuñez de Arce; *Conciencia moral* (refranes); *Conciencia de Adán*; *Todo hombre es "hijo de Adán"*; *La conciencia de Caín*; *La conciencia de Abel*; *La conciencia de un poderoso malo* (aquí publicado); y *Plegaria de un "hijo de Dios" caído en pecado mortal*.

Desperté a una juventud llena de vida.
Ávida de placeres, de dinero, de poder.
El mundo me abrió generosamente sus puertas.
Pero... tuve un obstáculo.
Mi conciencia cristiana.
Fue necesario acallarla.
Trastocarla.
Para que me permitiera:

- alcanzar el poder a cualquier precio;
- ganar dinero de toda forma posible,
  sin tabúes morales, ni religiosos;
- gozar de todo placer, sin límite alguno,
  más allá del Bien y del Mal.

Mi mente se tornó fría.
Mi corazón insensible.
Lo que me permitió, sin dudar ni temblar,
mentir a conciencia,
robar a conciencia,
matar a conciencia.

Era el único camino válido.
No dejaban otros los sistemas vigentes.
Sistemas políticos y socio–económicos
ateos,
materialistas,
injustos,
mentirosos,
tramposos,
violentos.

Nadie podía llegar al poder
    sin destruir al adversario.
Nadie podía «hacer plata»
    con el trabajo honesto.
No había otra moral
    que la del interés personal.

Anulé pues mi conciencia cristiana.
La transformé en conciencia utilitaria.
Era bueno lo que a mí me convenía.

Era malo lo que menoscababa mis intereses.
Hice mía las palabras de «los impíos»
del Libro Bíblico de la Sabiduría.

«Breve y triste es nuestra vida.
Todo termina con la muerte.
Somos obra de la casualidad.
(No hay un Dios creador ni juez).
Gocemos entonces de los bienes presentes.
Gocemos de todo con nuestra fuerza juvenil.
Embriaguémonos de vinos exquisitos
y de finos perfumes.
Gocemos de todas las flores de la primavera.
Coronémonos de rosas antes de que se marchiten.
Que nadie deje de participar de nuestra orgía.
Esta es nuestra única herencia.
Oprimamos al pobre.
No tengamos compasión por las viudas,
ni de los ancianos.
Que nuestro poder sea la norma de la justicia.
Tendamos también trampas al justo
que reprueba nuestra conducta....»

Así logré poder.
Fui poder.
El poder me dio más riquezas
y las riquezas más poder.
Goberné.
Legislé.
Juzgué.
Manejé empresas.
Sindicatos.
Obras sociales.
Medios de comunicación.
Fui Rey.
La mentira y la trampa me abrieron el camino.
Mi actitud violenta impuso sumisión.
Mi voluntad, decidida a todo, inspiró respeto.
Fui aclamado.
Aplaudido.

Votado.
Dominé al pueblo.
Ente impersonal.
Conglomerado amorfo de hombres–masa.
Que no piensan por sí mismos.
Yo, poder, les hacía pensar como yo quería.
Ocultaba lo que quería ocultar.
Informaba lo que querían que sepan.

En nombre de la libertad,
di validez social a la corrupción.
Formé una sociedad tolerante y complaciente.
En la que se convivía con el robo y el crimen, la coima y el negociado, la pornografía, la prostitución y la droga.
Los postré ante los nuevos ídolos o modelos.
Cantores, músicos, actores, deportistas, campeones, etc., de vida licenciosa y corrupta.
Ellos, por mímesis, los imitaron.
Los distraía también diariamente,
con justas deportivas,
sorteos millonarios,
conciertos de música y canto.
Excitantes.
Sicodélicos.
Enervantes.
Histéricos.
Lo más apto para lavarles el cerebro.
Para impedirles que piensen, que lean.
Di derechos a la prensa, radio, cine y T.V.
para hacer apología del sexo libre
y ridiculizar a la familia.
Promover el aborto, la homosexualidad,
el sexo precoz, la droga y la violencia.
Fomenté una sociedad sádica.
Masoquista.
Carente de valores morales y espirituales.
Convertí así al hombre–masa
en ávido consumidor
de cuanta corrupción es capaz el ser humano.

Cada adolescente y/o adulto iniciado en el vicio,
era ya cliente mío, mi esclavo, mi votante.
Yo era así el gran demócrata.
Defensor meritorio de los derechos humanos.
Muchos me propusieron para el premio Nobel.
Así es como me hice rico, poderoso.
Y pude gozar de todos los placeres de la vida.

Pero... pasaron los años.
Mi vida entró en su ocaso.
Tuve que retirarme de la función pública.
Se me nombra como un gran personaje histórico.
Se me rinden homenajes.
Todos creen que vivo una vejez feliz.
Todo lo contrario.
Soy un hombre atormentado.
Ahora mi conciencia, libre de toda inhibición,
me acusa:

—Tuviste poder comprando y corrompiendo conciencias.
Te hiciste valer mintiendo.
Ocultando crímenes y robos.
Golpeando.
Violando.
Castigando a los buenos.
Perdonando a los malos.
Exaltando a los corruptos serviles.
Trabaste todo proyecto de moralidad pública.
Aprobaste cuanto favorecía la corrupción.
La corrupción era tu gran negocio.
Detrás de ti queda el tendal
de gente empobrecida,
jóvenes destruidos física y moralmente,
mujeres adolescentes y adultas prostituidas,
violadas, golpeadas, esterilizadas,
familias destruidas,
miles de niños abortados,
una masa de hombres sin Dios,
sin moral, sin dignidad espiritual,

desesperados.
Una sociedad corrupta, injusta, violenta,
signada por el robo y el crimen de cada día.
Sí, tú, el otrora poderoso mandatario,
convertido ahora en un viejo achacado,
eres el culpable de tanta corrupción y tanto dolor...»

¡Oh dura voz de la conciencia!
A muchos les provoca arrepentimiento.
Imploran la misericordia de Dios y se salvan.
Yo no puedo hacerlo.
¡Renegué tanto de Dios!
¡Lo excluí de mis ideas
para que no me molestara!
Lo separé de mis sentimientos.
Le cerré totalmente el corazón.
Violé todos sus mandamientos.
Enseñé a otros a hacer lo mismo.
He perdido toda sensibilidad espiritual.
Me siento sin alma.
Desesperado, tal vez como Judas
camino de la horca.
Y/o enloquecido también como Caín,
camino del remordimiento eterno.

ARQUITECTURA Y TEMPLO SACRO

P. Ricardo Coll

> *Enséñales la forma del Templo y su plano, sus salidas y entradas, su forma y todas sus disposiciones, toda su forma y todas sus leyes. Pon todo esto por escrito ante sus ojos, para que guarden con exactitud todas sus leyes y disposiciones, y las pongan en práctica*
>
> Ez. 43, 11

Introducción. La Forma y El Fin

Con un texto del Profeta Ezequiel hemos comenzado el presente ensayo, queriendo sobre todo sea útil a los arquitectos y afines.

Lo primero que se debe concebir, antes de realizar una acción, es el fin. La causa formal se dirige al fin para lograr la plenitud de sí misma. Por eso, cuando deseamos concebir una obra de arte, debemos mirar al fin. ¿Esta casa que proyecto, para qué ha de servir?, ¿esta construcción, monumento o edificio, para quién ha de ser? Así tenemos casas para Dios, casas para el hombre, monumentos para exaltar a un héroe, o a un poeta. El fin determina mi acción, mi obra, y por lo tanto, la concepción de la misma.

¿Qué entendemos por iglesia-templo?

¿Entendemos una casa para Dios, para el hombre, para el pueblo, para celebraciones litúrgicas, para la misa y otras actividades como teatro, conciertos, conferencias, etc.?

Si entendemos lo primero, estamos en lo verdadero. El templo es Morada de Dios, casa de Dios, lugar elegido por Dios. En el Antiguo Testamento, era el lugar elegido por Dios para mostrar allí su presencia. Debía ser hecho conforme a la forma que Dios indicaba. Era el lugar para el sacrificio [1].

---

1 Cf.Ez. 43, 11; II Cro. 7, 12; Is. 56, 7; II Mac. 10, 3; 3, 30; Esd. 5, 2; Ne. 2, 8, etc...

Es cierto que lo más determinante en la construcción de un templo es este primer presupuesto. Pero también hemos de saber que es casa para el hombre, para la Asamblea, es decir para la Iglesia reunida, así como una casa para la celebración litúrgica (de ahí que para proyectarla será necesario el conocimiento de ciertas normas litúrgicas) [2].

La idea de que el templo es para la celebración de la Misa y otras actividades que no son litúrgicas, es una consideración desacralizada de la Casa de Dios.

Sacro se opone a profano. Lo sacro, según Eliade, es una hierofanía, es decir, una manifestación de Dios en el espacio y en el tiempo. Se podría decir que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituída por un cúmulo de hierofanías, de manifestaciones de la realidad sacra [3]. Cuando lo sacro se manifiesta por una hierofanía, cualquiera sea, no se da solamente una interrupción de la homogeneidad del espacio, sino la revelación de una realidad absoluta, que se contrapone a la no realidad de lo que lo circunda [4].

Ello quiere decir que Dios se manifiesta, en su deseo de que se erija un templo. Dicha manifestación debe ser considerada como una expresión vertical, que incide en lo temporal, y que cambia lo temporal, transformándolo en algo que entra en relación íntima con Dios. Lo sacro no puede ser usado con un fin profano. Según Elíade esto se da en la mayoría de las expresiones religiosas [5].

Si decimos que el templo es sólo una casa para el pueblo, estaríamos todavía en una dimensión meramente humana, y por lo tanto, no sacra. En tal caso no se daría hierofanía alguna. La manifestación de Dios crea un centro, alrededor del cual gira toda la vida del hombre, su vida individual y social, particularmente su aspecto moral y espiritual.

Concebir la casa de Dios, cual una casa usable para otros fines, como conciertos, conferencias, etc., implicaría desacralizar la noción del templo, y desvirtuar la concepción que el hombre tuvo en la historia, a lo largo de los siglos, de un espacio sagrado.

---

2 Cf. Sacrosantum Concilium (SC) 127, 128.

3 Elíade, M., *Il Sacro e il profano*, ed. Boringhieri, Torino, 1973. En este libro se expone la realidad de lo sacro como manifestación de Dios. Lo sacro se expresa por medio de un objeto o de un ente, que abre puertas a otra realidad, sin dejar, todavía, de participar de su ambiente natural. Cf. también Ries, J. *Il sacro, nella storia religiosa dell´ umanità*, ed. Jaca Book, Milán, 1981, pp.62 y ss. Asimismo Eliade, M., *Imagine e simboli*, ed. Jaca Book, Milán 1991, donde se habla de la renovación del hombre moderno por medio del símbolo y la imagen, así como del aporte que el hombre, llamado a trascender este mundo, ha dejado a lo largo de la historia en sus propias creencias.

4 Ries, J. op. cit. p. 64.

5 Eliade, M., *Il sacro e il profano*. Dice el autor que en algunas religiones paleorientales (Babilonia, Egipto e Israel), el lugar sacro es el lugar del juicio, el lugar de la manifestación de los dioses; el lugar terrible; el lugar de la comunicación con los dioses, cap. I, pp. 19 y ss.

Decíamos que en toda forma o pensamiento, que planifica una cosa, debe tenerse en cuanta el fin. Pues bien, la finalidad última de un templo, es la gloria de Dios, dentro de la consideración de su aspecto *sacral*. El fundamento último de la Encarnación del Verbo, de su acción redentora, es la Gloria del Padre y la salvación de los hombres. El artista, que realiza una obra para Dios, debe entrar en esta corriente glorificadora de Cristo. Sólo así imitará al verdadero Artista, que es Cristo, quien vino a realizar la obra más ingente, usando como instrumento la Humanidad asumida. El edificó el Templo de su Iglesia, como así también los templos vivos que somos nosotros por la gracia. En esa trabazón interior que hay entre la Cabeza invisible y sus miembros, se desarrolla el culto litúrgico que glorifica al Padre, por medio de Cristo.

El Hijo recrea a aquel que ha sido hecho a imagen de Dios. Él, que es la Imagen Perfecta del Padre, recrea la imagen deteriorada por el pecado. El Hijo es el Supremo Artista, no sólo porque posee en sí todas las ideas ejemplares, modelos según los cuales se hicieron todas las cosas, sino que a su vez, las finaliza en su Padre.

¿Qué es la forma intelectiva que está en el origen de toda creación artística? Es algo que se concibe en orden a una finalidad determinada, que mira a ser ejecutada, pero que antes de realizarse en una obra exterior, debe alcanzar cierta plenitud intelectiva. Nadie hace una obra, en nuestro caso un templo, sin previamente haberla pensado, proyectado y después calculado. El arquitecto planifica. Realiza lo que se llama anteproyecto, que sería como el primer esbozo de esa forma interior que posee. ¿A qué recurre, para poder llevar a su plenitud la idea que ha concebido? Ante todo a la inspiración, luego a un estudio cuidadoso del lugar, del barrio, de los materiales de que se puede disponer. Pero sobre todo deberá recurrir a la fe, ya que la forma que ha concebido en su alma, debe ser capaz, una vez ejecutada, de conducir, como hace un puente, al más allá. De lo contrario no habrá conseguido la finalidad del arte sacro, que es ser una manifestación de lo Trascendente [6]. Necesitará asimismo recurrir a la historia del arte, de las formas.

---

6 Cf. Bernard, C.A., *Teología simbólica*, Paulinas, Roma, 1984. El autor dice que tanto en el arte como en la religión, la preocupación dominante es siempre conferir a la vida ordinaria un sentido trascendente. Para este fin se debe hacer uso del símbolo. Trae aquí a colación el pensamiento de Champeaux y Sterckx, quienes observan cómo la mentalidad moderna se ha alejado de la antigua en su sentido de trascendencia. "Estamos habituados a considerar nuestro universo como si estuviese dividido por sectores. Un ejemplo concreto es la división de nuestros programas escolares en materias distintas: geografía, historia, física, cosmografía, ciencias naturales, gramática, matemática... La mentalidad del hombre que piensa en modo sacro procede, por el contrario, de manera inversa. Para él *todo está ligado*. El Universo es indisolublemente la Gran Realidad homogénea, como el cuerpo humano, y esta Gran Realidad engloba todo lo real : el mundo inanimado, el mundo animado, el mundo espiritual trascendente. La creación es un organismo gigantesco donde todos los elementos participan en sistemas vitales comunes a todos" p.87. Cita la obra que se llama: *Introduction au monde des symboles*, coll. Zodiaque, p. 240. La cursiva es del autor.

¿Acaso todo tendrá que ser subjetivo, no será por ventura lícito recurrir a formas que ya han ganado terreno en el campo del arte sacro? No todo tiene que ser nuevo, como si lo pasado nada tuviese que decirnos. De lo contrario, caeríamos en un subjetivismo a ultranza, que muchas veces no es sino fruto del amor propio.

Hay un subjetivismo, por así decirlo, bueno, que es el proyecto interior del sujeto. Pero dicho proyecto no puede emanciparse de un ordenamiento previo: divino, cósmico, moral, creatural, histórico. Es bueno reconocer la propia limitación. Hoy, por desgracia, se la ignora con frecuencia, realizándose obras que lo que mejor expresan es el egocentrismo del arquitecto. Si la forma no se encamina a glorificar el fin trascendente, se vuelve hacia otros fines que tienden a suplantar el último. Tal es el subjetivismo narcicista. La ostentación de mi subjetividad, independiente de todo modelo o arquetipo.

Para llegar a su plenificación, debe confrontarse la forma con los ejemplares. El Verbo contiene en sí, las ideas ejemplares según las cuales hace a las creaturas. El arquitecto encuentra ahí el camino para su arte. Pero nos podemos preguntar, ¿dónde existen para el artista aquellas formas ejemplares? Es un tema complejo. En el hombre existe un movimiento connatural a conformarse con lo superior y trascendente. Esta realidad se da en todas las religiones, según lo ha mostrado Mircea Eliade. Lo trascendente mueve internamente e impulsa a lo sacro.

El cosmos es una multiplicidad ordenada, es decir muchas cosas que tienden a la unidad, a conformar un todo, no caótico, sino armonioso. Esta multiplicidad, a su vez, es jerarquizada. De esta manera la forma arquitectónica se va perfeccionando para generar una concepción espiritual ordenada y no caótica, jerarquizada en sus partes integrales, donde las líneas, curvas, planos y demás elementos geométricos, como así también el espacio que media en la disposición de los mismos, y aun la luz, tienen sus respectivos, reales y simbólicos aportes. Si se trata concretamente de un templo, indudablemente hay que agregar la concepción de lo sacro.

Es muy importante, en esta suerte de definición de la forma, el contenido simbólico del arte. La Edad Media era rica en simbolismo, y por ende, rica en belleza, la cual liga lo natural a lo trascendente. Tal es el cometido fundamental del símbolo.

La forma debe tener en cuenta diversos aspectos: la finalidad de lo que se concibe, los arquetipos, la historia del arte, el ordenamiento cosmológico [7], y especialmente el valor del símbolo, con su fundamento bíblico, patrístico y artístico.

---

7 Cf. Eliade, M., *Il sacro e il profano*, donde el autor habla del centro-montaña-ciudad-templo. El artista tiene que unir cielo y tierra, cosmogonizar lo caótico.

Muchos santuarios babilónicos (Nippur, Larsa, Sippar, etc...) fueron considerados como "puntos de unión entre cielo y tierra". Nuestro mundo se encuentra en el Centro, y desde allí se comunica con el "otro mundo". pp. 31 y ss.

Por todo esto, hay que decir que la lectura del arte sacro, sobre todo de sus obras antiguas, no sólo debe tener en cuenta el aspecto arqueológico y aún histórico, sino principalmente su clave teológica, para lo que ayudará la comprensión de su carácter simbólico. El símbolo hace de la materia un cuasi-sacramento, es decir, refiere a una forma superior; quien contempla la materia con su forma, debe ser capaz de comprenderla [8].

La forma del templo debe responder a determinados arquetipos. Así lo advertimos en la Escritura, por ejemplo para la construcción del Arca de Noé [9]. Vemos asimismo, cómo David comunicó a su hijo Salomón el modelo del pórtico de las casas, que le reveló el Espíritu [10]. De esta manera el arte se hace trascendente, porque responde a la voluntad de Dios. La mejor manera como podemos expresar dicha dependencia es por medio de los símbolos. Así el arte se hace sacramento expresivo de la intención artística divina. Lo finito representa lo infinito.

En la forma , no debe haber nada caótico, sino que todo debe tener número, medida y peso. Es decir, todo estará ordenado sapiencialmente, cosmogonizado, formando así un pequeño universo. Hemos dicho que el templo es imagen del mundo, o centro donde se cosmogoniza lo caótico.

En la forma habrá jerarquía, por lo que la obra a ella correspondiente deberá contar con un espacio especial para Dios, otro para los sacerdotes, otro para los fieles. Sin confusión. Las líneas verticales, las horizontales, los planos, la morfología general, todo debe indicar esta jerarquización. En el Verbo, todo es jerarquía; por eso vemos que todo está jerarquizado en la Creación. Los ángeles tienen su ordenamiento, lo mismo que los seres de la tierra.

El espacio

Es el receptáculo que se ubica entre las formas. No responde a una mera funcionalidad. Responde, como hemos dicho, a una finalidad. ¿Cómo se puede plenificar el espacio de un templo, en la idea del artista? La respuesta se impone. El templo simboliza el cielo en la tierra, la morada de Dios. Por ello el espacio interno deberá suscitar la idea de lo infinito en lo finito. Grandes dimensiones espaciales, producen impacto y asombro en la psicología del observador, según veremos más adelante.

---

8 Michelis, P.A., *L´estétique de l´art byzantin*, Ravena, 1960, Fasc. 1, pp. 65-97.

9 Cf. Gen. cap. 6. Allí Dios da las medidas que debe tener el Arca construida por Noé.

10 Cf. Sap. 9,8. Pero la mejor descripción la recoge el Profeta Ezequiel cap. 40 y 43. Fue hecho según modelos divinos el templo de Jerusalén. Algo semejante se dice del de Angkor Vat, del de Borobudur, etc...(el de Angkor Vat se atribuye a Indra y al arquitecto Vishva-karma): cf. Sebastián S., *Mensaje simbólico del arte medieval*, Encuentro, Madrid, 1994, p 29, bajo el título de "El templo y el cosmos".

Materializados ya las líneas y los planos, el espacio queda como embretado en las dimensiones que estas líneas y planos le permiten. Las tres dimensiones sobre las que se extiende: anchura, altura y profundidad, deberán suscitar lo sublime, lo eterno. Sólo así simbolizará lo que es más real y sin ninguna dimensión: el cielo celeste.

Para tal finalidad, el espacio no cuenta sólo con sus dimensiones, que siempre serán limitadas, sino que se ayudará en orden a dicho clima, de una atmósfera sobrenatural: la luz, y la misma estructura en general. Especialmente se habrá de tener en cuenta la relación del espacio con las líneas ascendentes (pensamos en las catedrales góticas) [11], y a su vez con la decoración de los muros.

Se deben evitar los espacios segmentados que limiten la visión del fiel; por ejemplo, el excesivo corte de las columnas. Es una de las insistencias de la Sacrosantum Concilium (Documento para la Liturgia del Vaticano II), la participación activa de los fieles [12].

En una concepción desacralizada y meramente funcional, el espacio no tendrá nada que decir a los que se cobijan en él. Como no se lo pensó en su sentido simbólico, no despertará el asombro de lo trascendente. Así, necesariamente, el espacio será deudor de una concepción arquitectónica dependiente del funcionalismo. Es decir, se tendrá en cuenta la cantidad de fieles que ingresan, su cierta comodidad en el templo; se preverá la circulación, el fácil abordaje de la iglesia, y por cierto, un espacio para cada cosa. Pero la significación de lo sublime, el sentido de la estructura general, del espacio, como así también de la luz y de los muros en su aspecto simbólico, no serán tenidos en cuenta. Por lo tanto será como una obra muerta, que no tiene nada que expresar del más allá, de donde no será emitidor, suscitador de realidad alguna trascendente [13].

La Divinidad domina el espacio y el tiempo. Cristo es el alfa y el omega. Por eso en muchas catedrales románicas y góticas se percibe su presencia, que no sólo indica el Señorío de Cristo, sino también un dominio sobre el Cosmos, sobre el tiempo y el espacio.

Hoy la ciencia hace posible vencer fácilmente la distancia que impone el espacio. Radio, televisión vía satélite, teléfono, aviones, cohetes, tre-

---

11 No se puede obviar aquí a la Catedral más alta de Francia: Amiens. Su excepcional unidad arquitectónica se debe a la rapidez de su construcción, comenzada en 1220 y terminada 68 años después. Se trata de una proeza del arquitecto: Robert de Luzarches. Es un edificio del gótico lanceolado con tres alturas y triforio calado en el presbiterio y en el crucero. La nave central es de una elegancia sin par. Como hemos dicho es la más alta de Francia: 42,50 m.

12 Cf. SC 14. 26.

13 El que estuvo en la catedral gótica de Reims, o mejor aún, en la de Amiens, a la que acabamos de aludir, no podrá no recordar el abismo vertiginoso de sus líneas ascensionales, que apuntan como flechas al más allá.



La basílica de Saint-Benôit-sur-Loire

nes rápidos, automóviles, etc..., permiten al hombre una rápida comunicación, una rápida información, casi al instante. En razón de este dominio científico del espacio, el hombre moderno puede correr el riesgo de sentirse dominador no dominado. Casi como un creador del espacio y un señor del tiempo, y no como un ser localizado, en un espacio temporal histórico, cosmogónico y, al fin, creatural. En semejante situación, se advierte la necesidad imperiosa de destacar la presencia del octavo día, el día eterno, el día del Señor, que salta como una fuente del tiem-

po y del espacio, porque es producto de la resurrección, de la victoria de Cristo sobre este mundo. Subrayar la presencia del octavo día en la vida cotidiana es como detener el tiempo y el espacio en lo intemporal y lo no espacial. Es generar un centro necesario y sacro, para la vida del hombre. Es cortar la monotonía. Resulta, pues, imperiosa la necesidad de generar este clima en el templo, para que el mundo científico, el mundo de hoy, descubra su dependencia total del Señor, del Pantocrator [14].

La Basílica antigua da una cierta sensación de espacio infinito, lo que se ve acentuado por su nave larga, que provoca una cierta idea de fuga. Dicha nave, con su línea longitudinal, desemboca en el ábside, que es como el receptáculo de nuestra peregrinación a lo alto; a su vez el mismo ábside, por su forma circular, semeja una mano que nos recoge, envuelve, y eleva al cielo, hasta el Señor Pantocrator. La luz que penetra de lo alto e ilumina la nave central, hace pensar en un camino luminoso hacia el cielo [15].

La luz. La forma. El espacio

La luz natural permite ver los entes reales; la luz intelectual, nos permite conocerlos; la luz divina, nos eleva al misterio, a aquello que sólo se conoce por la revelación y la fe, ya que esta última, como dice San Pablo, argumenta de las cosas que no se ven. La luz de los símbolos siempre está preñada de contenido metafísico y religioso [16].

En la forma arquitectónica, la luz juega un papel preponderante. Derramándose sobre el espacio, las columnas, los muros y los diversos materiales del templo, hará posible una constelación de sensaciones e inspiraciones, para quien contempla con atención y no superficialmente. El arquitecto no ha de estudiarla solamente según su incidencia por los puntos cardinales. Lo que, en última instancia, debe suscitar es el recuerdo de aquel que se llamó a sí mismo la Luz del mundo, al Cordero del Apocalipsis que es Luz de la Nueva Jerusalén, el que brilla permanentemente como una lumbrera.

La luz ilumina, genera haces, o cuerpos lumínicos (muy reconocibles si ella incide en un ambiente con incienso). La luz describe situaciones movibles, y esto en cada momento que pasa. Ella puede trasparentar o destacar las líneas, unas más que otras. En fin, la sombra sólo parece

---

14 Cf. *Il Giorno del Signore,* Paulinas, 1992. Notas de la C.E.I.

15 Se puede ver Michelis, P.A., op. cit. p. 72.

16 Las pinturas del Greco son una manifestación religiosa y metafísica de la luz. En Toledo, en la casa y Museo del Greco, se puede ver el magnífico Entierro del Conde de Orgaz, pintado para la Iglesia de Santo Tomé en el año 1586, donde se muestran los dos planos: el superior, más iluminado.

existir como su privación, y en función de aquélla. La luz siempre produce alegría. Las solemnidades centrales de nuestra fe, la Pascua, la Navidad, Corpus, las fiestas de María y de los santos, son de blancura luminosa. El Bautismo es llamado "Iluminación" por los antiguos Padres de la Iglesia [17], allí somos hechos hijos de la luz. La Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo, es toda luminosa por la presencia vivificadora de la gracia y del Espíritu. El templo debe tratar de simbolizar esta realidad. Dios-luz, Cielo-luz, Iglesia-luz, Cristiano-luz, Naturaleza-luz, Fiesta-luz, Mundo espiritual-luz. Charles A. Bernard dice: "Ningún símbolo es más alto que el de luz para significar la aspiración hacia la vida plenamente humana y espiritual. En la sucesión tinieblas-luz, noche-día, la finalización es evidente: la luz contiene el valor; las tinieblas no hacen sino recordar la dramatización inherente a la existencia humana." [18]

Como vemos, la luz no puede ser tenida en cuenta bajo una óptica meramente funcional y natural, sin considerarse su riqueza enorme en el plano simbólico. No hacerlo sería amenguar su consideración.

Dentro de la construcción edilicia de un templo, tenemos lo fijo y lo móvil. Lo fijo es toda la estructura, lo móvil es la luz y las distintas circunstancias que ella genera con su refracción en los elementos, ya que ella no es vista en sí misma sino en su incidencia. La luz provoca la pluralidad dentro de las mismas formas estructurales; hace, por así decir, danzar los elementos; a algunos los destaca, a otros los esconde, y a otros los trasparenta. Con su presencia, todo es movimiento y vida, haciendo olvidar la masa del edificio, lo aligera, lo inmaterializa, lo eleva. Significará mejor lo que trae consigo, si la hacemos incidir de lo alto. La luz que penetra por las cuarenta ventanas de la cúpula de Santa Sofía en Estambul, provoca en dicha Basílica un efecto sorprendente: es como si el cielo se hubiese acercado a nosotros, o como si el templo todo estuviese suspendido de lo alto [19].

Los colores y la luz

¿Quién puede olvidar los vitrales de la Catedral de Chartres? ¿Quién no ha de recordar, si ha visitado Venecia, la majestuosidad de la Basílica de San Marcos?

---

17 "Este baño es llamado iluminación, porque el espíritu de los que reciben esta enseñanza es iluminado..." (Santo Justino, Apol. 1, 61. 12; cf. también San Gregorio Nacianceno Or. 40, 3-4). C.I.C. N 1216.

18 Bernard, C. A., *Teología simbólica*, Paulinas, Roma, 1984.

19 Hubo un arquitecto que fue a la vez Abad, llamado Suger, quien es considerado el Arquitecto de la luz. Fue un enamorado de la luz, e hizo construir la basílica de Saint-Denis bajo esta concepción fundamental. Él decía que la luz que expandían los santísimos vitrales era una luz admirable, que irradiaba luminosa belleza. Cf. Bur, M., *L´abate Sugero, statista e architetto della luce,* ed. Jaca Book, Milán 1995.

Los colores dependen de la luz. Sin ella, nada son; como si su razón de existir no fuese sino en relación con la luz. En el templo debe haber colores luminosos, colores vivos y fuertes, que hagan presente la vida y la naturaleza.

Los mosaicos, con sus colores vigorosos y el fondo de oro, producen la sensación de un agrandamiento del espacio, ya que al irradiar su belleza, inmaterializan los muros, o mejor dicho, presencializan la atmósfera del otro mundo. El fiel se envuelve en un resplandor que parece celestial, más que terrestre.

Recordemos a este respecto una anécdota que nos ofrece la historia con motivo de la conversión de Rusia. El rey Vladimir envió legados a Constantinopla, para informarse de la religión de los cristianos. Cuando aquéllos entraron en la inmensa Basílica, quedaron profundamente impresionados por la belleza del edificio, dedicado a la Sabiduría (Santa Sofía), así como admirados por la liturgia y el colorido de las ceremonias. Informaron después a Vladimir que habían visto el cielo en la tierra.

La luz, frente a los colores, es como la directora de orquesta de una gran sinfonía. Cada color expresa lo suyo y su significado. Cada color, puesto con maestría cromática, integra armónicamente la parte con el conjunto. Pero el poder de su expresividad no reside sólo en sí mismo, sino en lo que es como el alma de la orquestación: la luz [20].

La luz concierta, juega, muestra, convoca, alegra, aligera, espiritualiza, envuelve, penetra, trasciende, ciega, produce estupor, simboliza. Con este abanico de acciones se quiere manifestar los efectos que produce, si bien no de manera exhaustiva, puesto que resulta difícil explicar lo que naturalmente es tan simple.

En sus *Enéadas*, Plotino afirma lo siguiente: "La belleza del color es una cualidad simple que le viene de una forma que domina lo oscuro en la materia, y de la presencia de una luz incorporal que es la razón e idea." [21] Los colores se hacen vida por la luz, pero deben responder a otra luz intelectual, que será la que pone el artista. Para ello, éste deberá tener una concepción simbólica del color. Pensemos, para poner un ejemplo, cómo el color verde, se relaciona con la hierba fresca del campo. Casi todo el reino vegetal se expresa por medio de aquel color, en sus diferentes gamas. ¿Significará ello que el verde dice una relación directa a la vida en desarrollo, a la frescura, a la juventud, a una cierta potencialidad interior? Pongamos otro ejemplo, el color rojo, que tiene que ver con el ardor del fuego, el fulgor de una rosa, el vigor de la tie-

---

20 La Catedral de Chartres es como un milagro de la luz y del color. Sus vidrieras prodigiosas y casi sin parangón, famosas por la gama de azules, ocupan una superficie de 2700 m2 y contienen más de 5000 personajes. Estas obras fueron realizadas en los siglos XII y XIII.

21 *Enéada* I, 6.

rra. ¿Significará ello que simboliza la fuerza, la potencia, la acción dinámica, pero a su vez la dulcedumbre que embriaga y enamora? Tal sería la relación de los colores con la naturaleza, pero para el iconógrafo, tienen además un simbolismo religioso. El oro puro, que rodea al icono, representa lo que es totalmente divino. Tratando del oro en su libro sobre el icono, el padre Alfredo Sáenz escribe: "Este color, si así se lo quiere llamar, técnicamente se lo denomina *assist*. El *assist* es una red etérea, sutil telaraña de rayos dorados, que simboliza no sólo la Divinidad sino también su irradiación en el mundo." [22] El iconógrafo predica con el pincel, de tal forma que se debe empeñar en plasmar la belleza de lo contemplado, por medio del colorido, esto es, disponiendo de colores para proponer la doctrina.

Con respecto a la simbología de los colores, si bien no existe un canon estricto, por lo general el pintor respeta ciertos simbolismos tradicionales: el rojo y el púrpura, representan lo divino, el verde y el azul lo terrestre. Por eso Cristo es figurado generalmente con una túnica púrpura (representando su naturaleza Divina), y un manto azul (en alusión a la naturaleza humana que asumió al encarnarse) [23].

Como se ve, resulta fundamental tener en cuenta la sinfonía cósmica de la luz y los colores. Sobre el trasfondo de la incidencia de la luz en los vitrales coloridos, podemos decir, para concluir este parágrafo, que la Luz Divina incide sobre cada una de las particularidades, sobre cada una de las personas y de los objetos, ejerciendo un influjo sobrenatural en el mundo. La Luz es simple, pero al incidir, se multiplica en un estallido multicromático, que recuerda el influjo del espíritu y su moción pluriforme en la Iglesia.

Forma-Dios-Cuerpo Místico-Liturgia

La forma sacra, debe ponerse en relación con tres realidades, sólo inteligibles desde la fe: Dios, el Cuerpo Místico y la Liturgia, tres realidades en estrecha relación vital.

Hemos dicho ya que se trata de hacer la casa para Dios. Pero se trata también de la casa para el Cuerpo Místico, para la *Ekklesia*, es decir, la asamblea reunida con el fin de adorar y dar culto a Dios. Por eso el templo deberá representar también al Cuerpo Místico. Ello queda particularmente de manifiesto en la liturgia que se celebra con ocasión de la dedicación de un templo. En tales oportunidades suelen utilizarse los textos paulinos que hablan de la Iglesia como edificio. Así escribe San

---

22 Sáenz, A., S.J., *El Icono, esplendor de lo sagrado*, Ed. Gladius, Buenos Aires, 1991.
23 Sáenz, A., S. J., op. cit. p. 228.

Pablo: "en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor" [24], y San Pedro: "también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo" [25]. Orígenes en una de sus homilías dice: "Así como vemos siempre que en las construcciones terrenas, las piedras más fuertes y sólidas son colocadas las primeras, en calidad de cimiento, para que todo el peso del edificio descanse sobre ellas, así también algunas de entre las piedras vivas antes mencionadas constituyen el cimiento de este edificio espiritual. ¿Quiénes son, en concreto, los que son colocados como cimientos? Los apóstoles y los profetas. Esto es lo que enseña Pablo cuando dice: Estáis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas, y el mismo Cristo Jesús es la piedra angular." [26] En un sermón con motivo de la dedicación de un templo, expresa elocuentemente San Agustín: "El motivo que nos reúne hoy en asamblea es la celebración solemne de la dedicación de una casa de oración. La casa donde proferimos nuestras oraciones es, por cierto, este edificio material, pero la casa de Dios somos nosotros mismos. Por eso nosotros, que formamos la casa de Dios, vamos siendo edificados en esta vida para ser dedicados al final de los siglos. El edificio, mejor dicho, la edificación, comporta trabajo y esfuerzo; la dedicación, en cambio, alegría." [27]

Esto nos invita a pensar que cada parte interviene en el conjunto con su aporte singular, nada desdeñable, por lo demás. Es decir, que en la forma general, el arquitecto y el artista tendrán en cuenta cada parte en su individualidad, en su aporte específico, importancia y relevancia dentro del todo. En la Edad Media, cada piedra que se labraba, cada estatua o imagen que se realizaba, fuera o no para ser vista por la gente, era empeñosamente tallada, porque primaba el arte en función del fin y el fin trascendente. Se la hacía bien, no porque el hombre tuviese que verla, sino porque fundamentalmente la veía Dios. Edgar de Bruyne, refiriéndose a la estética de la Edad Media, dice: "La armonía no es sino reducción de lo múltiple en lo uno, de lo desigual en lo igual, y de lo diverso en lo homogéneo, mediante en la coadaptación y la consonancia" [28], y también explicando el pensamiento de San Buenaventura, dice en otro lugar: "En cada ser individual, la belleza es la armonía de las partes que, al tiempo que se diversifican, se igualan. San Buenaventura, lo mismo que San Agustín, definen metafísicamente la belleza

---

24 Ef. 2, 21.
25 I P. 2, 5.
26 Hom. 9, 1-2: SC 71, 244-246.
27 Hom. 336,1.6: PL 38 (ed. 1861), 1471-1472. 1475.
28 De Bruyne, E., *La estética de la Edad Media*, Visor, Madrid, 1987, p. 87.

por la unidad, principio de los números; principio de las relaciones, y por el orden, principio de todas las armonías." [29]

En general, en toda inspiración artística se concibe el todo, casi inmediatamente, a manera de intuición. Pero de allí comienza la elaboración costosa, para integrar en el todo, sin traicionar su unidad y armonía, cada una de las partes. Por eso decía Alejandro de Hales, que como el arquitecto debe calcular, medir y pesar, antes de construir, el edificio acabado es medida, número y peso. En otros términos, es un conjunto coherente de masas ordenadas y estabilizadas (*pondus, ordo*), unidas gracias al número en una forma global proporcionada (*numerus, species*), cuya armonía resulta de un módulo de base que determina el modo o la cantidad respectiva que hay que atribuir a las partes (*mensura, modus*) [30].

Si hemos dicho que la forma tiene que tener en cuenta a Dios, bajo sus distintos símbolos –luz, unidad, etc.– y su relación con la Iglesia, Cuerpo Místico, persona moral múltiple, organizada por un principio superior, también tiene que tener en cuenta la Liturgia. El templo proyectado será la Casa de la celebración litúrgica, el lugar donde obrará Dios para santificar a los fieles, respetando sus individualidades; pero también será la casa donde se realizará la integración hacia el Uno de todos los pueblos y naciones. No en vano dice el profeta Isaías: "La casa del Señor está firme en la cima de los montes, encumbrada sobre todas las montañas. Hacia ella caminarán pueblos numerosos y dirán: ¡Gloria a ti, Señor!" [31]

Será la casa donde de acrecienta la trabazón entre la Cabeza y sus miembros, entre Cristo y los fieles. Será el lugar donde se reiterarán los misterios de Pascua y Pentecostés, siempre actuales. Por eso el templo parece requerir tantos símbolos sacramentales, litúrgicos. Será el lugar del encuentro, de la oración, de la elevación, de la espiritualización, de la unión con Dios, de la unión entre los hombres, del alimento, de la epifanía, de la muerte y de la vida, de la estructuración jerárquica y carismática, del amor, del matrimonio y del incienso. El lugar donde el Esposo, enamorado de la Esposa, le dirá siempre de nuevo: "Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven." [32]

Elementos geométricos y sensaciones

El más característico de los lugares del edificio es el Centro. Para los antiguos, el centro nos remite a lo real y absoluto, es decir a Dios, que

---

29 Ib., op. cit. p. 89.
30 Ib., op. cit. p. 123.
31 Is. 2, 2.3
32 Cant. 2, 10.

es el centro de los centros. El punto de partida de todo movimiento es el centro. Alrededor de un eje gira una rueda, tomando pie en un centro el compás traza el círculo. Por eso se pensaba que a partir del uno, todo empezó a tener movimiento. Mircea Eliade ha enseñado cómo en el centro se relacionan los tres niveles cósmicos, según lo muestran las civilizaciones paleorientales, donde el centro sagrado suele estar señalado por una montaña, un árbol o una pirámide, que actúan a la manera de apoyos de los niveles cósmicos. En Oriente, templos, palacios o ciudades, eran considerados como centros del mundo.

A la Historia del Arte, le interesa ver cómo se construyen los espacios según el esquema de las "mandalas", término que significa círculo. Los círculos concéntricos parten del punto superior, y confluyen formando una semi-esfera, que contiene un cuadrado inscripto en el círculo mayor. Su función servía para aquellos devotos que, teniendo alguna experiencia religiosa más profunda, podrán encontrar el centro, lo que se lograba ascendiendo a las terrazas según el ritual tradicional. Era, pues, una invitación implícita a tender hacia el centro, sin duda, buscando el cielo. Ello explica el deseo de crear centros [33]. El círculo tiene las propiedades de la perfección, la homogeneidad y la falta de división. También simboliza el cielo y el mundo espiritual trascendente. El cuadrado contenido en el círculo que pasa por el centro de la esfera, indica un cambio de nivel. Se refiere a la tierra, por oposición al cielo. Está anclado por los cuatro lados, y es antidinámico por excelencia. Siguiendo a Plutarco, los pitagóricos afirmaban que el cuadrado reunía los poderes de Afrodita, Deméter, Hestia y Hera. Lo cual significaba que Rea, la madre de los dioses, se manifestaba por las modificaciones de los cuatro elementos, simbolizados por Afrodita: agua regeneradora, Hestia: el fuego, Deméter: la tierra y Hera: el aire. El cuadrado simbolizaba así, la síntesis de los cuatro elementos [34].

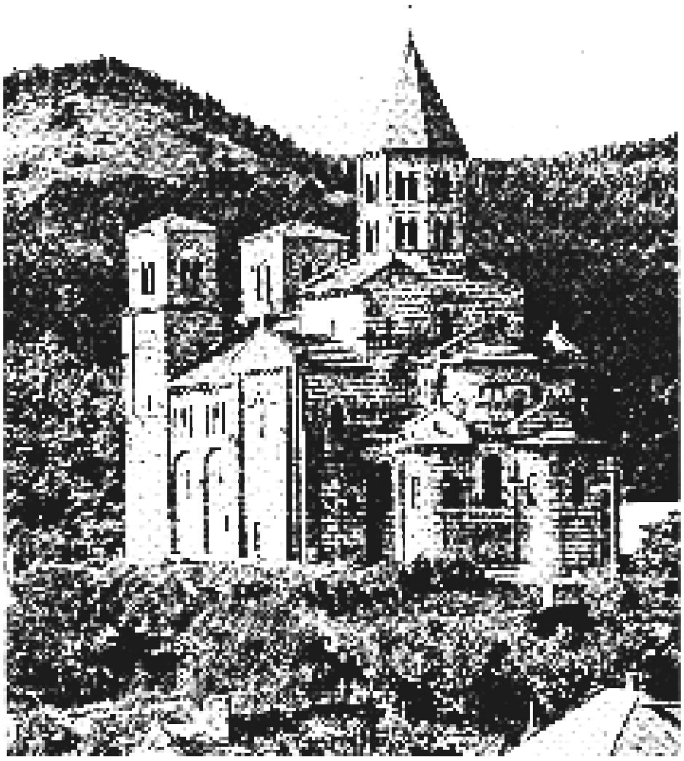
Desde el punto de vista psicológico, nos podemos preguntar qué formas producen determinadas sensaciones.

Si el círculo da la idea de movimiento acabado, de perfección, de homogeneidad y de falta de división, como decían los antiguos, es fácil adivinar qué tipo de sensaciones causa en nuestra sensibilidad. Sin duda serán la serenidad, la paz, la docilidad de ánimo. Una cúpula, un arco que comienza describiendo su forma siempre dominante, y que termina, da la impresión de movimiento sereno, completo, de ritmo suave y siempre uniforme. Semejante es la vida del hombre, que nace,

---

33 Sebastián, S., *Mensaje simbólico del arte medieval*, Encuentro, Madrid, 1994, pp.27. El autor realiza una síntesis, inspirándose en Eliade, M.; y en Wensick, A., en su obra: *Navel of the earth*, Amsterdam, 1976.

34 Sebastián, S., *op. cit.*, p. 28.



La iglesia de Saint-Nectaire, vista desde el sudeste

crece hasta llegar a su cenit, y luego decrece hasta morir. Lo mismo describe el sol, desde su aurora hasta el ocaso. ¿Acaso el sol no simboliza la vida, también él, y la expresa trazando ese maravilloso arco?

La bóveda nos muestra de alguna manera el cielo. Comienza a distribuirse, no desde su planta, sino desde el punto superior más elevado. desde el punto fijo, se despliega para llegar hasta nosotros. Por eso la esfera vacía representa el cielo. Mirarla, resulta como elevarse a las alturas etéreas del más allá.

Los grandes espacios, en especial las dimensiones verticales, producen una doble sensación. Por un lado de sublimación, de vértigo invertido, de grandiosidad y de potencia; por el otro, necesariamente de humildad, de pequeñez, la sensación de contingencia, la idea de nuestra nada. La revelación, o la epifanía de Dios, suscita esta situación de dependencia y del hombre frente a lo *tremendum*. Moisés cayó por tierra en el Monte, y la misma postura tomaron San Pedro, Santiago y Juan en el Mis-

terio de la Transfiguración. La iconografía lo ha expresado pictóricamente. El hombre experimenta su estupor y asombro, frente a lo grandioso, frente al poder de Dios, frente a sus milagros o a los de los Apóstoles [35]. La presencia de Dios en el templo produce una especie de temor suscitado por el amor. Bien dice el salmo: "Mas yo, por la abundancia de tu amor, entro en tu Casa; en tu santo templo me prosterno, lleno de temor." [36] Qué bueno sería que se apoderara el asombro en aquellos que entran por primera vez a un templo. Tal admiración puede llegar a ser el primer paso de la conversión para los no creyentes. Recordemos lo sucedido a los enviados de Vladimir en Constantinopla. En el evangelio de San Lucas dice: "El asombro se apoderó de todos, glorificaban a Dios. Y llenos de temor, decían: hemos visto cosas increíbles." [37]

Una construcción que simboliza el cielo, y la presencia de Dios, debe mostrar algo de esa grandiosidad. Debe ser capaz de suscitar sensaciones de estupor, sublimación, infinitud, y en contrapartida, de limitación, pobreza, nada. Así se explica la conversión de Paul Claudel, cuando entró en la iglesia de Notre Dame de París, e incluso la literatura fogosa de C. Péguy [38]. Con ocasión de la admiración que provoca una obra de arte sacro, Dios puede suscitar la conversión y la posterior edificación de un templo espiritual, que vale mucho más que el templo material. Porque el hombre por la gracia es Templo del Espíritu.

El colorido, el brillo, la luminosidad, los materiales que reflejan luz, todo esto, en su conjunto, es capaz de producir sentimientos de alegría, de afecto, de entusiasmo y de admiración. La armonía, la proporción, el orden, engendran paz y tranquilidad.

Terminemos con un texto que no quiere ser sino un elogio a aquella forma concebida por el arquitecto, que en lo más profundo de su ser no busca sino glorificar a Dios. Está tomado del libro de Judit, con ocasión de su triunfo sobre Holofernes y la consiguiente salvación de su pueblo. Al fin y al cabo, la edificación de una catedral o aun del templo más pequeño, constituye siempre un triunfo más del reino de Cristo sobre este mundo, y por tanto, una derrota del Demonio y del misterio de iniquidad:

> Todos de habían retirado; nadie, ni grande ni pequeño, quedó en el dormitorio. Judit, puesta de pie junto al lecho, dijo en su corazón: ¡Oh Señor, Dios de toda fuerza!

---

35 Cf. Mc. 5, 42, Hch. 2, 6. 3, 10-11 , etc.
36 Sal. 5, 8.
37 Lc. 5, 22.
38 Cuando C. Péguy visitó la Catedral de Chartres, en los años que precedieron a la primera guerra mundial, sufrió un fuerte impacto espiritual. Escribiría luego textos inspirados en homenaje a la Virgen, que a partir de 1935 dieron origen a diversas peregrinaciones de jóvenes, peregrinaciones que se siguen realizando en la actualidad.

Pon los ojos en esta hora, a la empresa de mis manos
para exaltación de Jerusalén [39].

Tras su victoria sobre Holofernes, fue aclamada por los sacerdotes y ancianos que dijeron a una voz:

Al hacer todo esto por tu mano
has procurado la dicha de Israel
y Dios se ha complacido en lo que has hecho.
Bendita seas del Señor Omnipotente por los siglos infinitos.
Y todo el pueblo respondió: ¡Amén! [40].

---

39 Jdt. 13, 4.
40 Jdt. 15, 10.

o O

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón - Bs. As.:
Nº 228-229, Año 1996.
AMANECER, Periódico poético y revolucionario de la hispanidad:
Vol. 1 Number 1, Noviembre 1996.
BEACON NOTES, U.S.A.:
¿Jesuitas descarrilados?, Mayo 1996.
Los enemigos del Papa, Enero 1997.
DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
Nº 3, Anno XLIX, Settembre-Dicembre 1996.
E.I.R., Resumen Ejecutivo:
Vol. XIII, Nº 21, *La realidad se hará sentir después de las elecciones en EU*, Noviembre 96.
Vol. XIII, Nº 22, *¿Le dará fin Clinton al genocidio anglo-francés en África oriental?*, Noviembre 96.
Vol. XIII, Nº 23, *Lyndon LaRouche habla de la teoría de la evolución*, Diciembre 96.
Vol. XIV, Nº 1, *Sir George Bush: al servicio de Su Majestad*, Enero 97.
FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia:
Nº 1144, *Pasar la página y... silencio*, Jun 96.
Nº 1150, *La maniobra catalano-provenzal*, Oct 96.
Nº 1151, *Ruiz Mateos: "A mí me tocó la peor china"*, Nov 96.
Nº 1152, *José Antonio o la certeza moral*, Nov 96.
Nº 1153, *Francisco Franco: Luchador por la libertad de España*, Dic 96.
Nº 1154, *"Levantamos la bandera del esfuerzo restaurador"*, Dic 96.
Nº 1155, *Los 7 pecados capitales del PPnatismo*, Enero 96.
GLOSAS SILENSES, Rev. de la Abadía de Santo Domingo de Silos, España:
Año VII, Nº 3, Septiembre-Diciembre 1996.

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine - Italia:
Anno XXV Nº 3, Settembre-Dicembre 1996.
LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual:
Nº 326, *Notre Plèrinage du 13 octobre 1996 a Fatima*, Oct 96.
Nº 327, *O Fatima, Notre unique esperance!*, Nov 96.
Nº 328, *"La guerre vient du sud"*, Dec 96.
Nº 329, *Notre croisade pour la Sainte foi Catholique*, Janv 97.
LA HOJA DE COMBATE, México:
Nº 351, *Génesis y estudio analítico del articulo 27 en las constituciones de 1857 y 1917*, Diciembre 96.
LECTURE ET TRADITION, Chire-en-Montreuil:
Nº 231-232, *Clovis*, Mai-Juin 96.
Nº 233-234, *Le catholicisme traditionnel est-il schismatique?*, Juillet-Aout 96.
LECTURE FRANCAISES, Chire-en-Montreuil:
Nº 475, *C'est le Systeme qu'il faut detruire!*, Novembre 1996.
Nº 476, *Le regime abject...*, Décembre 1996.
Nº 477, *Le vrai visage d'André Malraux*, Janvier 1997.
L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, París - Francia:
Nº 1148, *L'Eglise de France a la croisée des chemins*, Nov.1996.
Nº 1149, *Message du Saint-Pere*, Dec.1996.
Nº 1151, *1997: l'Annee de la leunesse*, Janvier 1997.
Nº 1152, *Les "media": un pouvoir invisible*, Janvier 1997.
NUEVA LECTURA, La Revista Libro - Mensual - Bs. As.:
Ano 3, Tomo III, Nº 34, *¡Bendita sea tu pureza!*, Dic 1996.
Año 3, Tomo IV, Nº 35, *El bisabuelo de Mickey*, Ene 1997.
Año 4, Tomo IV, Nº 36, *El congreso de los animales*, Feb 1997.
NUEVAS PROPUESTAS, Revista de la Univ. Católica de Sgo. del Estero:
Nº 20, Diciembre 1996.
PHILOSOPHICA, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso - Chile:
Nº 18, 1995.
SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal:
Vol. XIII Nº 19/20 - 2ª quincena de Noviembre de 1996.
STROMATA, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina:
Nº 1/2, Año LII, Enero-Junio 1996.
Nº 3/4, Año LII, Julio-Diciembre 1996.
VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A.:
Año XIV, Nº 37, Diciembre 1996.
VERBO SPEIRO, Madrid - España:
Nº 347-348, agosto-septiembre-octubre 1996.
VERTEBRACIÓN, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México:
Ano 9, Nº 38 - 1996.

FIESTA Y CULTO EN EL PENSAMIENTO DE JOSEF PIEPER

HÉCTOR JORGE PADRÓN [

"Para tener alegría por algo se debe aprobar todo"
F. Nietzsche

"Propia de la Fiesta es la conversación profunda, filosófica"
O. F. Bollnow

1. La cuestión de la fiesta

La cuestión de la Fiesta ocupa un lugar *central* en el pensamiento filosófico de Josef Pieper. Su elaboración presupone una antropología filosófica y una metafísica de la Creación que no pueden ser desarrolladas aquí pero que, en todo caso, articulan de una manera esencial la obra del ilustre pensador germano. Otros distinguidos estudiosos han expuesto sobre este particular en este *Coloquio* [1].

Por otra parte, resulta cada vez más claro que un sentido al menos de la crisis profunda que afecta al hombre contemporáneo consiste, precisamente, en su incapacidad para vivir la Fiesta y, por lo mismo, para vivir de una manera contemplativa [2]. En este punto quisiéramos destacar la originalidad del pensamiento filosófico de Pieper al hacerse cargo de una cuestión decisiva para el hombre y la filosofía contemporáneos. En efecto, propone el examen de una cuestión –la Fiesta– de cuya respuesta adecuada depende el que se pueda y se deba romper el círculo en el que se clausuran, en una gran parte, la experiencia y la reflexión filosófica actuales y, por otra parte, de dicha respuesta depende, además, el que se pueda y se deba arrancar la inteligencia del hombre de su ritmo de instantaneidad y fragmentación como las categorías

---

[Profesor de la Universidad de Cuyo - CONICET.

1 Cf. *Coloquio Josef Pieper, testigo contemporáneo de la sabiduría cristiana*, Bs. As., Universidad del Salvador, Vicerrectorado de Formación, Agosto 1993. Cf. espec. Prof. Dr. Héctor Del Bosco, *Realismo y Creación en J. Pieper*.

2 Cf. Gherard Nebel, *Die kultischen Olympien*, citado por J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, trad. J. J. Gil Cremades, Madrid, Rialp, 1974, p. 22, n. 3.

exclusivas para su comprensión, tal como sostiene la postmodernidad. Pieper consigue ser completamente *actual* en la medida en que a través de la tradición *re-crea* la palabra y el pensamiento de los antiguos, quienes son ante todo no aquellos que han pasado, los antepasados, "sino los testigos de la tradición de la sabiduría grande, íntegra, conservadora de todo, que no omite nada, alimentada por el Logos Divino que se encuentra en todas las edades" [3], y los confronta con una *realidad* que configura de manera determinante nuestra situación no sólo cultural sino, también, cultual.

2. La inserción de la realidad de la Fiesta en la exigencia filosófica de la totalidad

La cuestión de la Fiesta concierne tanto al hombre, a la persona, cuanto a la comunidad humana. Más aun, por razones que esperamos hacer evidentes en lo que sigue, tanto la persona como la comunidad de las personas están referidas esencialmente a lo que podríamos llamar el orden de la Fiesta.

El orden de la Fiesta corresponde a la realidad de lo viviente, y esto quiere decir la realidad de un germen, el proceso de su desarrollo en el tiempo y, finalmente, la posesión de una forma determinada plenamente en acto. Ahora bien, este despliegue acontece con *ritmo*. El fundamento cosmológico de este ritmo está dado por el movimiento de la tierra en su relación con el sol y la luna. De aquí procede "un sistema periódico de fases de intensidad de luz y calor en que se ordena la realización de la vida" [4].

El ritmo se presenta a nuestra consideración a través de unidades de una duración diversa. La mayor de todas ellas es la del año, la menor es el día. Ambas unidades está determinadas por el movimiento de circunvolución de la tierra alrededor del sol. Entre ambas unidades se da el mes, determinado no por el sol sino por la luna, que contiene aproximadamente la doceava parte del año. Hasta aquí, insistimos, el ritmo es producido por la revolución de los planetas. Pero, parece que nuestra vida humana no puede continuar de la misma manera a lo largo de un período tan amplio como el que media entre el día y el mes; dicho período necesita una división ulterior y ésta no tiene su referencia en el cosmos –planetas– sino en el poder ordenador del espíritu humano en

3 Cf. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. de A. Pérez Masegosa, M. Salcedo, L. García Ortega, R. Cercos, Madrid, Rialp, 1962, pp. 267, cf. ad. *Ibid*, pp. 173-211.

4 Cf. Romano Guardini, *El domingo ayer, hoy y siempre*, trad. J. M. Valverde, Madrid, Guadarrama, 1960, p. 8. En lo que sigue aprovechamos las ideas que Guardini expone para la realidad del Domingo y las analogamos con la realidad de la Fiesta. Cf. ad. explícitamente *Ibid*, p. 30.

relación con sus propias exigencias biológicas: hablamos de la semana. A este último ritmo, "a diferencia de los ritmos naturales", podríamos llamarlo "cultural" [5]. "Cultural", aquí, no quiere decir en nuestra intención antinatural o completamente arbitrario. Este ritmo de la semana, que retorna por lo menos cuatro veces al mes, se corona en la realidad festiva del Domingo. En un sentido mínimo pero no prescindible, el Domingo significa un tiempo de *distensión* exigido por la realidad de los diversos ritmos a través de los cuales procede la vida, en él se propone un día entero de descanso indispensable para la salud del cuerpo, la eficacia del espíritu y, en general, para el equilibrio total del viviente. En todo caso, atendiendo a la realidad de la Fiesta que constituye esencialmente al Domingo, el descanso que propone no está al *servicio* del trabajo –cualquiera sea éste– sino que tiene sentido en sí mismo, independientemente de toda eventual utilidad y abre solidariamente el espacio y el tiempo propiamente humanos a aquella dimensión divina que los trasciende infinitamente y gracias a la cual, precisamente, el hombre sigue siendo humano [6].

Por otra parte, lo propio de las culturas arcaicas y profundamente religiosas fue el ajustar la vida humana a los ritmos y los ciclos eternamente iguales que desplegaban la realidad de lo sagrado como el recurso circular del tiempo a su principio, de manera que la totalidad de su movimiento en la pluralidad de sus ritmos imitara, finalmente, lo extático, lo inmóvil, el reposo [7]. El cristianismo y su peculiar concepción escatológica del tiempo produce dos operaciones solidarias: la *incisión* en la continuidad de un tiempo que avanza hacia su ultimidad según el orden de las Fiestas, y la *apertura* del tiempo en la eternidad según *un orden incoativo* de la segunda en el primero [8].

Desde un punto de vista histórico y por lo mismo contemporáneo, el hombre que es cada uno de nosotros tiende fácilmente a existir en una tensión continua, a abolir –por muy diversos motivos– las pausas que verdaderamente podrían *re-crearnos*, en suma: nuestro tiempo no sólo *se consume* sino que *nos consume* en una agitación y una precipitación estériles que nos hacen igualmente incapaces tanto para el trabajo cuanto para el descanso. En efecto, agotados a causa de la crispación de nuestro esfuerzo, en medio de nuestra actividad sólo deseamos el descanso y, en el medio del descanso –feriados o vacaciones– nos agitamos inútilmente de tal modo que se nos hace necesario *descansar de nuestros*

---

5 Cf. R. Guardini, *El domingo...* p. 9.

6 No podemos seguir aquí el desarrollo que –a través de páginas bellísimas– hace Guardini en orden a una teología y una antropología del Domingo en cuanto Fiesta, Cf. *Ibid*, pp. 9-23; 23-35.

7 Cf. Otto Bollnow, *Filosofía de la Esperanza*, Bs. As. Fabril Ed., 1962, pp. 168-169.

8 Cf. R. Guardini, *El domingo...* espec. pp. 20-23, donde se insiste en el carácter escatológico de la realidad de las Fiestas y del Domingo como Fiesta cristiana. La tesis sostiene que el Día del Señor, el Domingo, está *ya* en la eternidad.

descansos. Así, experimentamos de manera cada vez más profunda la desarticulación de aquel tiempo que aparece ante todo como nuestro, es decir que nosotros proyectamos y vivimos como nuestra historia. Esta indigencia de nuestro hombre y de nuestro tiempo, no se resuelve con alguna *estrategia* que tenga por fin "*aprovechar* más o mejor nuestro tiempo", la experiencia inocultable de su escurrimiento doloroso necesita renovar el descubrimiento del tiempo no como lo que meramente pasa y nos abandona, sino como lo que nos integra y nos plenifica en su apertura. Este modo plenario de ser del tiempo sólo se promueve desde la realidad de la Fiesta.

Ahora bien, la realidad de la Fiesta comporta varios requisitos. Sin pretender agotar su lista, es imposible no mencionar aquí la necesidad de que frente a toda Fiesta el hombre que somos sea verdaderamente capaz de *vivir la víspera*, el orden misterioso de la tarde que desde la realidad del ocaso anticipa el gozo de la Fiesta, antes que haya comenzado siquiera la noche que la precede y de la que brota. Aquí convergen las energías excelentes e interiores del hombre según las cuales éste se recoge respecto del vértigo de todas sus ocupaciones y preocupaciones, y en la quietud profunda y vigilante de su ser saborea la liberalidad de una hora en la que no hace otra cosa que la memoria de un día y un gozo todavía futuros, pero no por eso menos reales y ciertos. La víspera, además, exige la transparencia del corazón y de las cosas y así renovarlas en el gesto que, paciente, las purifica. Nada de todo esto puede llevarse a cabo desde la prisa; por el contrario, la víspera hace imperioso el experimentar la fuerza incontenible de la calma. En la víspera, también, es preciso disponer el vestido que vamos a revestir para la Fiesta, es decir la profunda unidad de nuestro exterior-interior con la que vamos a acceder al contacto con lo eterno, precisamente, en medio de nuestro tiempo que ahora no transcurre sino que se remansa y se abre. En la víspera, entonces, el tiempo ya no es *cura* sino que se dilata y se precede a sí mismo en la celeste libertad que prepara el gozo. En la víspera de la Fiesta se prepara y se experimenta por anticipado su celebración.

Sea lo que fuere del examen de los posibles requisitos exigibles para la realidad genuina de la Fiesta, habrá que tratar de comprender cómo y por qué la existencia humana se corona en el orden de la Fiesta.

La extrema dificultad de la cuestión de la Fiesta consiste en que ésta moviliza nuestra interpretación sobre la totalidad de la realidad y del hombre respectivamente. Escribe Pieper: "la Fiesta es una de aquellas realidades sobre las cuales no se puede pensar y hablar si, al mismo tiempo, no se piensa y se habla de la totalidad del mundo y de la existencia humana" [9]. Tal y como, por otra parte, ocurre con otras cuestiones, a saber: la muerte o el amor.

9 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 11.

Expuesta así la radicalidad de la cuestión, el filósofo aparta serena pero firmemente una serie de pretendidas significaciones de la Fiesta: no es lo que meramente se opone al trabajo y a la jornada de trabajo; no es la agitación desesperada que atraviesa lo que Pascal llamaba *divertissement* a través del cual el hombre intenta –sin conseguirlo– huir de sí mismo a fin de olvidarse y dejar de ser; A. Gide decía esto mismo con una expresión lacerante pero veraz: "lo terrible es que uno no pueda embriagarse suficientemente" [10]; tampoco es una pausa en el trabajo, un simple respiro (*Leyes* 653 d 2) a fin de poder seguir trabajando. Lo importante aquí es comprender *cómo se pasa* de la realidad de un trabajo humano pleno de sentido, a la realidad superlativa de sentido que es la Fiesta. Para esto Pieper discierne la realidad del trabajo como lo que efectivamente es –siempre sobre el paradigma del cultivo de la tierra–: "felicidad y fatiga; satisfacción y sudor; alegría y consumo de energía vital. Si se omite una de estas cosas se falsea la realidad del trabajo y se hace imposible el orden de la Fiesta" [11].

La filosofía en Pieper no renuncia a su vocación a la sabiduría, y esto significa concretamente que no renuncia a su deber de intentar *saber* cómo son realmente todas las cosas y *gustarlas* tal cual son. Para que la Fiesta sea posible habrá que discernir y aceptar plenamente la realidad del trabajo, y entonces admitir que éste –teológicamente– es un castigo, pero no sólo esto, sino un "*justo castigo*" que, además, ha sido transfigurado en su sentido último al ser asumido en Jesucristo, el hombre-Dios.

Parece que toda nuestra dificultad para entender *qué es una Fiesta* está en que no podemos imaginar siquiera una actividad humana llena de sentido que no sea absorbida por la esfera de *lo útil*.

Una sociedad centrada casi exclusivamente sobre el bien de lo útil, de lo que sirve para algo, no puede comprender y finalmente termina por no admitir una actividad *in-útil* aunque llena de sentido en sí misma. Esta negativa a comprender y admitir otra realidad humana que no sea la del trabajo, moviliza el sentido de la metafísica y de la antropología filosófica, ya que de lo que se trata, en definitiva, es de poder comprender y aceptar que *se da ser* y que es posible *conocerlo* y aun *gozarlo* de otro modo que el que prescribe la actividad laboral –penosa, esforzada– esto es: en la experiencia de la libertad y el don. El mundo del trabajo, de la utilidad a ultranza es, también, el mundo de la planificación abarcadora de la totalidad de la existencia humana. La eficacia que se espera de esta actividad obliga a la organización de *casi* todo. Pero, lo que ocurre con el orden de la Fiesta es que, más allá de las

---

10 Cf. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, p. 236, n. 6: "le terrible c´est qu´ on ne peut jamais se grisser suffisamment", *Journal*, París, 1948, p. 89.

11 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 13.

apariencias, ésta no se puede organizar. Como enseña Nietzsche, con su habitual sensibilidad, la cuestión de la fiesta no es cómo se organiza sino quiénes serán capaces de alegrarse [12]. En consecuencia, la cuestión de la Fiesta no se resuelve a través de una fenomenología, una historia o una sociología de la Fiesta.

Lo propio de la Fiesta es estar abierta a la totalidad de lo real y hacernos acceder a su fundamento. En este sentido la Fiesta tiene que ver con la *theoría* del filósofo que desde Anaxágoras, ya, intenta la sinopsis visiva y dialógica del ser; con la visión del artista que busca y promueve las imágenes originarias del mundo para articularlas en el mundo de la obra; con la oración en cuanto *contemplación terrena*. Escribe Pieper: "aquí se hace referencia a la contemplación del entendimiento; al sosiego de la mirada interna ante lo que se muestra y se da en ese hecho mismo. Aquí cede la tensa fijación del ojo sobre lo relativo que condiciona todo nuestro esfuerzo para alcanzar una meta. Aquí se amplía nuestro campo visual y enmudece la preocupación por el éxito o el fracaso y, así, el alma se dirige hacia un objeto infinito: el inabarcable horizonte de la realidad" [13]. En suma: la Fiesta posee un *elemento contemplativo*. Precisamente a causa de dicho elemento, también hay que tener presente otro: *el silencio*. En el silencio convergen la intensidad vital y la contemplación. Contemplativo es aquel hombre que accede al fundamento, a aquellas realidades supremas que sostienen la totalidad de la existencia humana. Esto significa un mirar y un ver más allá de lo inmediatamente empírico y de lo útil en cualquier sentido. Esto exige un pensar, que al ser un oír, debe ser necesariamente silencioso respecto al fundamento y su palabra. Finalmente, en la Fiesta hay que tener en cuenta *la gratuidad*, ésta elimina *a priori* todo cálculo de ganancias e intereses e implica el sustraer una porción del espacio y el tiempo a toda eventual utilización. La fiesta así entendida significa *oblación, ofrenda, sacrificio*. Así la gratuidad trae consigo, inevitablemente, una cierta largueza que jamás puede ser confundida con el derroche irracional y que es *magnanimidad*. Un hombre o una sociedad proletarizados radicalmente ignoran, por principio, el orden genuino de la Fiesta y, en todo caso, viven el simulacro de sus substitutos.

El dar de la oblación incluye una realidad que en su orden intencional es preciosa y que, como tal, se aparta, se sustrae de todo servicio o utilidad y que precisamente, *se consagra*. Ahora bien, este dar y este darse en que la oblación consiste no se hace sin una renuncia real. Y nadie renuncia a algo verdaderamente valioso sino por amor a una realidad que lo supera absolutamente en valor.

---

12 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 21, n. 2.
13 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 25,26.

Pieper declara que cuando la contemplación pasa a ser "contemplación del amado, ésta presupone una relación inmediatamente existencial, no intelectual, con la realidad, un acuerdo omnicomprensivo del hombre con el mundo" [14] al que es muy difícil llamar de otro modo que *amor*, cualquiera sean las precisiones rigurosas que este término reclame siempre en la historia. Aquí habrá que advertir que la realidad de la Fiesta no sólo cancela la óptica del esfuerzo, el cálculo y el interés propios de la *ratio* económica que constituye ordinariamente al mundo del trabajo sino que, además, añade al acto de la contemplación una nota existencial que abarca la totalidad del ser que es persona y lo religa a otra. Sobre este punto habrá que volver inmediatamente. Entre tanto, debería quedar claro que –sin negar otros elementos accidentales o derivados– celebrar una Fiesta es "hacerse contemplativo y, en este estado, tomar contacto directo con las supremas realidades sobre las que reposa toda la existencia humana" [15].

3. Entre la afirmación sin límites y el rechazo de la debilidad

Si ahora se deseara una afirmación neta y breve que caracterizara la realidad y el significado último de la Fiesta, habría que elaborar mínimamente el contenido de una frase de Pieper: "la Fiesta vive de la afirmación".

Está claro que un día de Fiesta es, ciertamente, un día de alegría y que el lenguaje y la sensibilidad de San Juan Crisóstomo le hacen exclamar: *Ubi caritas gaudet ibi est festivitas* [16], donde goza el amor, allí hay Fiesta. La alegría manifiesta el amor, y quien no ama no halla motivo serio y profundo para alegrarse. Sin embargo, la alegría no es lo primero: es, más bien, un síntoma, algo derivado. Y no es menos claro que el motivo último de la alegría que se percibe y se experimenta en la Fiesta, lo que podemos llamar su fundamento, podría ser expresado en el reconocimiento por parte del hombre de que "todo lo que existe es bueno y que es bueno que exista" [17]. Se trata de un consentimiento universal y propiamente ontológico indispensable para la experiencia solidaria de la alegría que acompaña a la realidad de la Fiesta. Una vez más

14 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 30.

15 Aquí conviene recordar que cuando se habla de *contemplación* no se habla tan sólo de *esjatología*, Cf. J. Pieper, *o.c.*, p. 24: "no se hace referencia tan sólo a una plenitud de la existencia humana situada en "el más allá". Se trata al mismo tiempo del hombre históricamente corporal y del que se dice que, por naturaleza, no encuentra satisfacción sino en el ver. También en la existencia del aquende, la máxima felicidad humana presenta la forma de una consideración contemplativa, de contemplación", Cf. ad. *Ibid*. Santo Tomás, *Summa contra gentes*, 3, 37.

Finalmente, la frase citada pertenece a K. Kerenyi, *Von Wessen des Festes*, Leipzig, 1958-1940, Tomo I, p. 73, Cf. J. Pieper, *o.c.*, p. 26, n. 10.

16 Cf. J. Pieper, *o.c.*, p. 33 quien cita a Louis de Thomassin, *Traité des Festes de l´Eglise. Traités Historiques et Dogmatiques,* Paris, 1683, Tomo 2, p. 21.

17 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 36.

será útil recurrir a la intuición de Nietzsche quien parece haber alcanzado esta convicción –según su modalidad más propia– a través de abismos de dolor y desesperación, aquella en la que resulta imposible "hallar alegría en nada" [18] y, de manera conmovedora y admirable, Nietzsche declara que el remedio –lo que cura y enseña diríamos nosotros– es "un decir sin límites: sí, amén" [19].

Lo que es preciso comprender aquí es que toda alegría particular motivada por algo concreto está precedida, necesariamente, por este inmenso asentimiento universal a la totalidad del mundo, la cual abarca tanto el conjunto de todas las cosas, cuanto la totalidad de la existencia humana. Esta esencial y profunda aprobación no tiene necesidad de acontecer en los términos de una conciencia reflexiva, y tampoco ser expresada en el lenguaje. Pero, de todos modos, cualquiera sea su silencio, este *sí sin límites* es el fundamento mismo de la Fiesta. En tal sentido explica Pieper: "allí donde encontremos de corazón que es bueno, maravilloso, espléndido, arrebatador algo concreto, como un sorbo de agua fresca, el funcionamiento preciso de una herramienta, los colores de un paisaje, el encanto de una caricia, la alabanza que va más allá de las palabras, allí hay un hálito de ese asentimiento al mundo entero" [20].

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿este sí en cuestión no afirma demasiado? ¿Este universal asentimiento del hombre ante el ser de la realidad en su totalidad puede ignorar la presencia tantas veces agobiante del mal, del dolor, de la multiforme y punzante realidad de todas nuestras miserias? ¿Este universal consentimiento con *todo*, no cae en un optimismo trivial e irritante o en una ceguera para lo terrible que existe en el mundo a través del rostro de lo perverso y lo aberrante? Habrá que responder que este sí del que se trata, este amén, es *profundo* y que, precisamente, su hondura proviene de su confrontación –victoriosa– con el abismo de todo lo terrible del mundo. Aquí, tal vez, convenga recurrir a la gran lección de la Historia cuando ésta suspende provisoriamente la erudición y nos recuerda que, antes, ella es experiencia y sabiduría, no sólo ciencia. Así, muchas veces, cuando la Historia quiere enseñarnos algo permite que nosotros reconstruyamos la figura de un *tipo*. En nuestro caso esta figura corresponde al mártir.

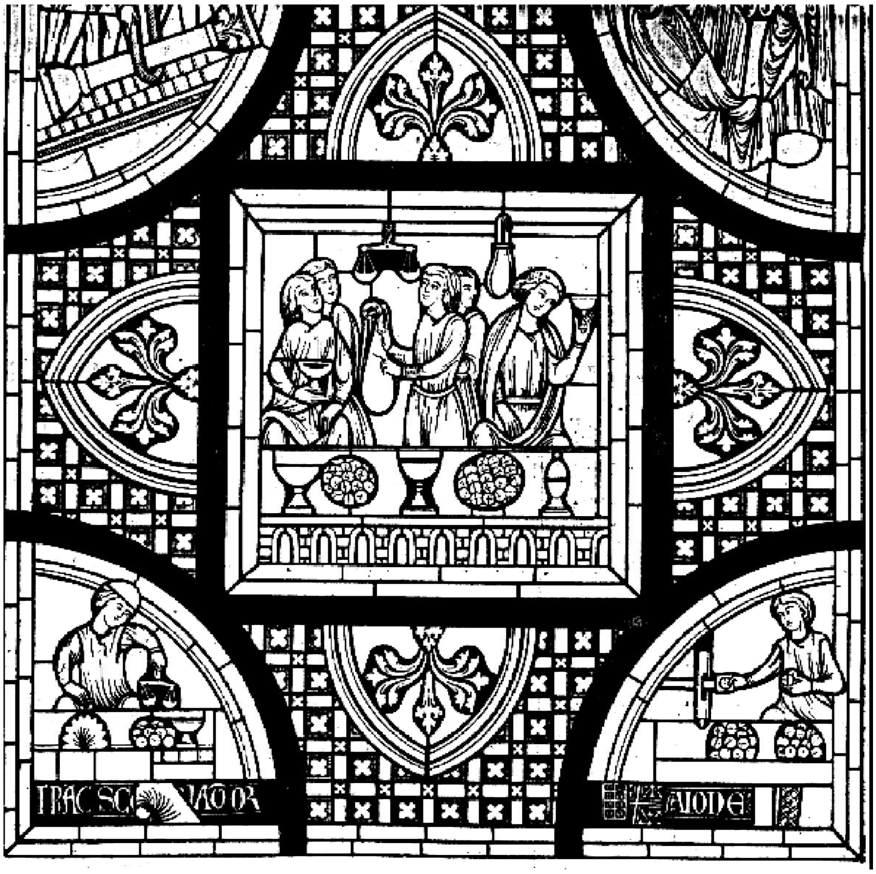
Ante todo, como su nombre lo indica el mártir es *el que da testimonio*, y éste no sólo concierne a su fe en Cristo y en su Iglesia sino, también, al bien del mundo en cuanto creado, más allá de la violencia que siega su vida en el horror. El mártir no siempre podrá evitar la paradoja que

---

18 Cf. F. Nietzsche, *Aufzeichnungen aus den Jahren 1880-1*, in *Obras Selectas*, tomo 20, p. 80 citado por J. Pieper, *o.c.*, p. 35, n. 10.

19 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* III *(Von Sonnenaufang)*, Cf. ad. *Die sieben Siegel oder: Das Ja-und Amenlied*, *Ibid.*, citado por J. Pieper, *Ibid.*

20 Cf. J. Pieper, *o.c.*, p. 36.



Los Milagros de la Virgen (Vitral de la Catedral de Mans)

consiste en que visto por una mirada exterior y –subraya Pieper– aun para su propia conciencia esto no aparezca completamente claro y que, entonces, “al mártir apenas le parecerá que afirma el mundo” [21]. Será posible que otros lo miren y que aun él mismo se mire como un “acusado, encarcelado, ridículo, estrafalario y, sobre todo, enmudecido” [22]. De todos modos, la afirmación universal y absoluta del ser y el bien de la realidad comparece de una manera dramática cuando, justamente, toda ella le es arrancada al mártir. Este sentido es evidente en el dístico de Hölderlin a la Antígona de Sófocles: “Muchos intentan en vano decir alegremente lo más alegre / Aquí se me manifiesta al fin, aquí, en la tristeza”.

21 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 40.
22 *Ibid*.

¿Cómo explicar –si no– el que un funeral, el Día de los santos difuntos y, sobre todo, el Viernes Santo, sean días de Fiesta? Sólo a partir de la convicción de que el mundo y la existencia considerados en su *totalidad* están en *orden*. Y esto quiere decir concretamente que más allá de todo sentimentalismo y todo dolorismo, la Fiesta brota del consentimiento del hombre a la bondad del ser que se traduce en una alegría que halla en este ser su última raíz.

El mártir continúa siendo alguien capaz de alegrarse en el sentido ontológico señalado y por lo mismo, en cuanto le es dado, a favor de su martirio celebra una Fiesta.

A la figura arquetípica del mártir le corresponde la del hombre que desde el fondo de su existencia rehusa su universal consentimiento a la bondad del ser del mundo y de la existencia en su totalidad. Esto puede llevarse a cabo de muchas maneras –todas ellas terribles para el hombre–: la fuga existencial en las más variadas formas de la diversión ofrecida cada día, aun en las tareas más serias y graves, sin hablar de sus manifestaciones más vulgares y difundidas pero no por eso menos letales. A través de todos estos laberintos el hombre intenta huir de sí mismo, descargarse de su inevitable gravedad y para conseguirlo –a partir de su gran *no* a la realidad y su sentido– busca inútiles refugios en todo aquello que lo saca de sí mismo, lo altera y lo divide en la excitación continua de un inacabable espectáculo. Pero este gran *no* puede calar más hondo y afectar el corazón; es el caso del hombre que rehusa la aprobación de su propia existencia y cae en "la desesperación de la debilidad", en lo que la tradición espiritual de los *Padres* llamaba *acedia*, "*la pereza del corazón*" [23]. Pieper precisa que se trata de una no co-operación que afecta el manantial de la existencia y que impide al hombre habitar consigo mismo y lo arroja fuera de sí a un desierto abrasador donde es posible aturdirse y ensordecerse en una acción que no sea *nada más que trabajo* hasta extenuar la energía interior, o bien construir y deconstruir las formas innumerables y vacías de la palabra sofística en donde agoniza, indeciblemente, el alma y toda cosa y siempre y en cada caso, existir en la inquietud, en el desasosiego devorador. Este hombre se dejará medir, habitualmente, por las exclusivas categorías del éxito o del fracaso, y a través de la inacabable ansiedad que trae consigo vivir en tal exterior, en tal intemperie sin asomo de piedad, perderá la posibilidad de experimentar la insondable riqueza del ser del mundo y de su propia existencia, perderá solidariamente el gozo y el dolor, porque el centro de su existencia dice *no*.

---

23 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 38; Cf. ad. Id. *Sobre la esperanza*, tr. esp., Madrid, Rialp, 1960, pp. 75 ss.

Más allá de las posibles y las útiles distinciones entre la celebración y la Fiesta, Pieper concluye en una formulación que él mismo destaca: "celebrar una Fiesta significa celebrar por un motivo especial y de modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha de una vez y repetida todos los días" [24]. Aquí radica la posibilidad de concebir, como quiere la experiencia y la inteligencia de la Liturgia, una *Fiesta incesante*. Esto ha pasado al lenguaje litúrgico que, precisamente, en la celebración de las horas entiende y dice que todos y cada uno de los días que componen cada una de las cuatro semanas del ciclo es, justamente, una *Feria*, esto es una Fiesta. Pieper nos recuerda que Orígenes pensaba que la introducción de determinadas Fiestas en la experiencia litúrgica de la vida cristiana se había debido a la necesidad de prestar un servicio a los *catecúmenos* y *principiantes*, quienes todavía eran incapaces de celebrar "la Fiesta eterna" [25].

Llegados aquí resulta indispensable asumir especulativamente la consecuencia de *todo* lo que se ha dicho. En este punto preciso es donde se discierne la gravedad inevitable de una filosofía que, como la de Pieper, es una filosofía cristiana y, específicamente, católica. En efecto, es aquí donde se comprende cómo y con qué necesidad interna, la razón filosófica no es una realidad absolutamente ajena y aun contraria a los contenidos esenciales de la fe. La importancia y precisión de esta conclusión merece ser citada puntualmente: "*primero*: no puede darse una afirmación del mundo en su conjunto más radical que la glorificación de Dios, que la alabanza al Creador de este mundo; no puede pensarse una aprobación del ser más intensiva, más incondicional. Si el núcleo de la Fiesta consiste en que los hombres viven corporalmente su compenetración con todo lo que existe, entonces –*segundo*– el culto, la Fiesta litúrgica, es la forma más festiva de la Fiesta. La otra cara de la moneda es –*tercero*– que no puede darse en el mundo aniquilación más letal y desesperanzada que la negación de la alabanza cultual; *ese no* extingue incluso la chispa con la que aún podría inflamarse la llama extinguida de la Fiesta" [26].

4. La Fiesta y su origen en el culto

La realidad de la Fiesta impregna la totalidad de la existencia y no se deja circunscribir por ningún ámbito existencial, cualquiera sea su importancia. Esto vale también para el ámbito religioso. Sin embargo habrá que entender algo decisivo: pueden haber fiestas mundanas pero no profa-

---

24 Cf. J. Pieper, *Una teoría de la Fiesta*, p. 40.
25 Cf. *Ibid*., p. 41, Orígenes, *Contra Celsum*, 8, 22.
26 Cf. *Ibid*., p. 42.

nas. Y precisa el filósofo, "La fiesta sin dioses es un absurdo" [27]. Esta observación completamente pertinente no sólo desde el punto de vista histórico muestra, una vez más, que la cuestión de la Fiesta es, estrictamente, una cuestión propia de la filosofía. En efecto, como se recuerda ya Platón (*Leyes*, 635 d 1) se preguntaba y con razón ¿a quién corresponde fundar una fiesta? La respuesta del Maestro coincide, en lo esencial, con la del cristianismo, el origen de la Fiesta trasciende infinitamente al hombre y lo obliga en el sentido de que la fiesta es específicamente una tradición: algo que se recibe íntegro para ser trasmitido sin mengua [28]. Ahora bien, la autenticidad de la tradición en cuanto que acto viviente de transmisión entre las generaciones humanas no procede según aquella actitud que busca, ante todo, "*mantener*" la tradición a través de una reiteración que sin otro horizonte pronto decae y se abandona. En este acto viviente de transmisión, no se trata ni de guardar ni de conservar como fines en sí mismos, sino de hacer presente en la memoria interiorizadora, espiritual, no en la memoria mecánica, una configuración eternamente creadora de aquello que, precisamente, hay que *con-memorar* en las Fiestas. Tanto la Fiesta religiosa cuanto la mundana tienen su raíz en el culto, arracadas de esta raíz lo que aparece no es una Fiesta sino una confusión porque, en definitiva, es algo más penoso aún que el trabajo: una *Fiesta artificial*. "Todo culto afirma no sólo a Dios sino también al mundo" [29]. En particular, recuerda Pieper, "el culto cristiano, tal como éste se entiende, es realmente la realización de un asentimiento expresado como alabanza, glorificación, acción de gracias referido a toda realidad y a toda existencia" [30]. En todo caso, el fruto de la Fiesta es un *don* que no puede ni merecerse ni calcularse, es decir que el sentido de la Fiesta es una realidad sobre la que el hombre no puede *disponer*, el don que nos renueva en nuestro ser y significar humanos.

Si como conviene en el pensamiento de Pieper, se tiene presente el trasfondo de una metafísica de la *Creación* y, por tanto, la exigencia de una antropología filosófica de la *creatura*, entonces la realidad de la Fiesta se presenta a nuestra consideración como inevitablemente simbólica. En efecto, en la medida en que mi existencia personal reposa enteramente en el acto creador de Dios, así como la existencia de todas y cada una de las cosas visibles e invisibles, mi existencia y la de las cosas no sólo *limita* con lo eterno sino que, ante todo, está penetrada absolutamente por la eternidad. Así resulta comprensible la afirmación de Odo Casel OSB: "celebrar una Fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad" [31]. La verdadera Fiesta no se celebra sólo aquí y ahora si-

27 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 44.
28 Cf. *Ibid.*, 45; Cf. ad., J. Pieper, *Ueber den Begriff der Tradition*, Köln und Opladen, 1958, pp. 20 ss.
29 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 47.
30 Cf. *Ibid.*, p. 49.
31 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 46.

no, ante todo, en una vida necesariamente eterna [32]. En la Fiesta nuestra existencia se abre y se dirige hacia su plenitud inimaginable.

Está claro, entonces, que la ausencia de la Fiesta como dimensión humana o dicho con otras palabras: un tiempo en el que para el hombre no haya Fiestas genuinas es sinónimo de una verdadera prisión dentro de los límites inmanentes de la historia. Un tiempo en el que el hombre se condena a sí mismo a ignorar la más alta alegría que mencionaba un ortodoxo hindú: "la alegría de ser una criatura, de que Dios nos haya creado movido por la alegría" [33], lo que Santo Tomás llamaba "el don de haber sido creado", "el primero y más excelso" de los dones divinos (*Summ. Theol.*, I-II, 100 5 *ad* 2).

Ahora bien, el hecho de que la realidad de la Fiesta acontezca con un ritmo perfectamente previsible en su retorno –el Domingo o las grandes Fiestas cristianas, por ejemplo– trae consigo una idea que es preciso captar en toda su grandeza: el que nosotros podamos celebrar como Fiesta un día especialmente elegido es posible en cuanto que, precisamente, ese día manifiesta de una manera particular la realidad más honda e invisible de una *Fiesta incesante*. Así pensaba Clemente de Alejandría: "pasamos nuestra vida entera como un día de fiesta" [34] y ya Pitágoras había calificado a la existencia como *panégyris*, fiesta.

El orden de la Fiesta depende de un universal *sí* al bien ontológico y creacional del mundo y de la existencia humana, el cual se propone siempre a la libertad del hombre; ahora bien, mucho más grave que el *no* que niega la Fiesta es, sin duda, el *sí* que la falsea y la substituye artificialmente. En efecto, el hombre *desea* cierta e intensamente abrir su existencia a la posibilidad de una libertad nueva en la que desaparezca lo terrible de todo lo que en su *aquí y ahora* lo estrecha y lo comprime, reduciéndolo; el hombre desea *de veras* acceder a "otro" mundo no para *alienarse* sino, por el contrario, para empezar a ser profundamente él mismo. Este tránsito lo asegura en plenitud creciente el orden de la Fiesta. En cambio, lo falsea y lo destruye el innoble artificio del sofista, experto en la construcción de *realidades que no son verdad* y, entre todas ellas y en primer término, la realidad disponible a voluntad y cargada de promesas extraordinarias para curar la tristeza o el aburrimiento llamada *diversión*. Un hombre continuamente *divertido* ya no es capaz de experimentar la nostalgia de las verdaderas Fiestas, su inteligencia y su corazón se hallan intoxicados. Su verdadero deseo ha sido falseado en su objeto y, así, su deseo ha enmudecido.

---

32 Cf. *Ibid*., 53 donde Pieper cita a Gerhard Nebel en su *Die kultischen Olympien*; Cf. ad., Orígenes, *Comentario a San Juan*, X, 83.

33 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 61.

34 Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 7, 35, 5.

En todo caso, la historia de las Fiestas recoge en su relato más antiguo la realidad penosa de su falsificación. Pero, lo definitivamente grave no es la pseudofiesta sino, más bien, la antifiesta. Veamos esto mismo más cerca. En toda Fiesta genuina hay una dimensión propiamente divina que consiste en lo indisponible para el hombre en la Fiesta: "la felicidad de haber sido creado, la bondad esencial de las cosas, la participación en vida intradivina, la victoria sobre la muerte" [35]. Todo esto es *don*. Por otra parte, es cierto que la "fijación en un día determinado, la estructura concreta del sacrificio, las ceremonias, las procesiones, etc., todo esto es, indudablemente, *instalación humana*" [36]. Sin embargo, tal como enseña el Salmista: la Fiesta es un día "que hizo el Señor" (*Sal.*, 117, 24).

Lo decisivo aquí es extremadamente simple: no puede haber una Fiesta genuina a partir de la exclusiva iniciativa del hombre y teniendo a éste como su único fundamento. La Fiesta artificial se caracteriza por la voluntad deliberada de una comunidad política de *darse* a sí misma *su propia salvación* así como, también, la del mundo. Hay un rasgo inequívoco de estas Fiestas artificiales y es su *carácter obligatorio*, aquél que no participe de ellas se convierte en un sospechoso. Varios días antes de la realización de la fiesta, el Estado Revolucionario comunicaba a los ciudadanos franceses cuál era la conducta que se esperaba de ellos: "al sonar las campanas se abandonan inmediatamente todas las casas, que quedan bajo la protección de las leyes y de las virtudes republicanas; el pueblo llena las calles y las plazas públicas, se inflama de alegría y de fraternidad..." [37]. Esto ciertamente no es una invitación –que siempre apela a la libertad– a participar en una Fiesta, es una orden imperiosa de una fiesta artificial y obliga a su asistencia. Dadas estas condiciones *reales* para la fiesta artificial –sin importar el continente– no puede asombrar que otro rasgo inevitable sea el de un *aburrimiento* fatal e inevitable.

Hay todavía más, la Fiesta artificial puede llegar a mantener –fuera de lo único necesario– una serie de elementos secundarios de la Fiesta genuina: su carácter público, su capacidad para abolir momentáneamente diferencias sociales, un efecto de fraternidad y de paz política, etc. Pero lo verdaderamente aterrador de las Fiestas artificiales, desde la Revolución Francesa en adelante, es que en un sentido profundo estas Fiestas son "estructuralistas", es decir que *carecen de objeto propio de celebración*. En efecto, estas fiestas celebran "*la felicidad*" ya realizada o por realizar por parte del poder político. La Fiesta resulta artificial, justamente, porque rehusa aceptar otra cosa que no sea el poder autárquico e instaurador del hombre que se constituye en el exclusivo "argumento" de la fiesta; esto significa que bajo tales circunstancias se rechaza el nú-

---

35 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 79.
36 Cf. *Ibid*.
37 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 82.

cleo viviente de la Fiesta genuina: la celebración del don o, lo que es lo mismo, la respuesta humana en términos de liturgia de alabanza y glorificación al Dador de todos los bienes, aun de aquellos que nosotros convertimos en bienestar, Dios. Es importante advertir que el romanticismo que una vez llevó a pensar en la posibilidad del *sacerdote de la felicidad social*, hoy da paso al realismo desnudo del *ingeniero social*.

La conclusión resulta manifiesta: la pseudofiesta puede pasar rápidamente a ser una antifiesta. El espíritu profundo de esta antifiesta tiene una fuente inequívoca en Nietzsche y su propuesta nihilista. Piénsese por ejemplo en la afirmación de Roger Caillois: "lo que corresponde a la fiesta es la guerra"; en la una como en la otra –piensa este filósofo– acontece un tiempo caracterizado por el exceso, el consumo y el desgaste más extremo, estallan las energías, quizá, largamente contenidas, los individuos son absorbidos por un acontecimiento que los desborda completamente, se rompen innumerables barreras, etc. [38].

Un espíritu tan optimista como el del P. Teihard de Chardin llegó a admitir –más allá del futuro triunfal del cosmos– "una crisis orgánica en la evolución", precisamente, "tras la inquietud contemporánea" [39]. El Padre estima que nuestro siglo no terminaría sin que aconteciera una verdadera "huelga de los espíritus", y señalaba que el peligro máximo consistía en que "el mundo, al conocerse por reflexionar sobre sí mismo se niegue a sí mismo" [40].

En ese punto preciso es menester llevar a cabo una distinción. No es posible ignorar la presencia del mal en el mundo y su cortejo de dolores, calamidades y humillaciones. Más aún, no ya los maestros del nihilismo, sino los maestros cristianos han sostenido que el hombre histórico ha profanado junto con la tierra su propia existencia y que, en consecuencia, su aniquilación *podría* aparecer como un acto de justicia. Pero también es cierto que nadie, salvo el propio Creador, puede revocar el acto de la creación; y no es menos cierto que Dios ha creado todas las cosas *para que sean* (Sap., 1, 14). La cuestión, entonces, es si un espíritu *insobornable* podría no desesperarse frente al espectáculo del mundo y de su caos. Este no sería el caso si alguien pudiera apoyarse sólidamente en una convicción críticamente fundamentada de que existe una bondad del ser, garantizada divinamente, la cual es inmune a todo poder destructor. Esta convicción corresponde al hombre que entiende al mundo como *creatura*; el creyente añade la convicción en una salvación que es más infinitamente que todo bien creado.

---

38 Cf. Roger Caillois, *L´homme et le sacré*, citado por J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 101.

39 Cf. Pierre Teihard de Chardin, *Le Phénomene humain*, Paris, 1955, p. 255, citado por J. Pieper, *oc.*, p. 102.

40 Cf. J. Pieper, *oc.*, p. 103.

Pieper señala, con razón, que no se trata de *colorear* la realidad desde la paleta de un optimismo ingenuo como el que se empeña en afirmar que el mal en el mundo se circunscribe a ciertos sistemas sociales y a determinadas *épocas oscuras*; ni tampoco de denostar la realidad a través de un pesimismo ontológico. Se trata de mirar filosóficamente la realidad, y esto significa que se trata de la verdad en toda la desnudez de la realidad [41].

Seguramente hay algo profundamente enfermo en el espíritu que no sólo afirma la posibilidad latente de una destrucción del mundo por la vía de una guerra planetaria sino que, además, la desea como la antifiesta.

La identificación entre la guerra y la Fiesta es falsa, y es falsa también la afirmación que sostiene la imposibilidad última de la Fiesta en vista del espectáculo desolador del mundo actual. Hay, como se vio antes, una Fiesta realísima e incesante, de la cual nuestra Fiestas participan.

Aun en medio de la substitución de las Fiestas genuinas por Fiestas artificiales, aun admitiendo la posibilidad antropológica de aquel no que niega de tal modo que propone la antifiesta, aun reconociendo el envilecimiento comercial de muchas Fiestas que, lamentablemente, ha afectado a las grandes Fiestas cristianas, aun así permanece intacto en su verdad que siempre es posible para el hombre trascender su existencia en términos de mera satisfacción de necesidades y búsqueda incesante de la seguridad exterior, para ingresar en el orden de la Fiesta en el que no se trata de olvido sino éxtasis y, entonces, de hacer memoria de la realidad suprema. Pieper ha mostrado a lo largo de toda su obra cómo es posible trascender la estrechez del mundo del trabajo a través de la conmoción que producen en nosotros ciertas experiencias tales como las del nacimiento, el amor o la muerte cuando éstas se viven con un corazón abierto y desarmado. El mundo del trabajo es trascendido infinitamente, también, por el asombro que procura la experiencia genuina de las artes y de la filosofía. No obstante, todo eso todavía no es Fiesta. Y ante la inevitable pregunta: ¿qué hacer para promover las posibilidades de una Fiesta genuina en nuestro tiempo? Pieper responde con un lenguaje admirablemente claro: “ofrecer resistencia a la destrucción sofística de las artes, a la trivialización del amor, al envilecimiento de la muerte y a la tendencia de hacer de la filosofía una ciencia especializada o un juego de palabras grandilocuentes que no vinculan” [42].

---

41 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 104.
42 Ibid., p. 107.

5. Una reflexión final

La cuestión de la Fiesta manifiesta una importancia decisiva para el pensamiento filosófico a través de toda su historia y sobre este punto particular se podría, sin duda, llevar a cabo un trabajo importante. Sin embargo allí no está lo esencial para el pensar, así como tampoco aparecerá lo esencial en los importantes estudios sobre la morfología, la fenomenología y la sociología de la Fiesta, sin olvidar a la Etnología. A pesar de la legitimidad y la bondad de todos estos esfuerzos intelectuales, la cuestión de la Fiesta queda intacta si no se la piensa en términos de una metafísica y una antropología filosófica de la Creación rigurosa y críticamente fundamentadas. Esta ha sido, precisamente, la tarea de la filosofía contemporánea alemana de Josef Pieper a través de obras muy importantes, de una extrema claridad y belleza donde, además, un magnífico pudor –poco frecuente en el culto más o menos idolátrico a las monografías– oculta una seria, extensa y meditada erudición sobre este tema.

El hecho que promueve un acuerdo suficientemente generalizado es, en suma, el repliegue de la realidad de la Fiesta en el ámbito de nuestra cultura contemporánea y, al mismo tiempo, un vasto y más o menos sofisticado proceso de substitución de la Fiesta por la instalación de grandes o pequeños *escenarios* donde habitualmente comparece, ante todo, la voluntad de poder de los organizadores y un exhibicionismo típico. Por otra parte, la organización intrascendente de innumerables "parties" o cualquier otro tipo de reuniones en las que se contradice la esencia misma de la Fiesta a través de la real aunque sutil "*puesta en servicio*" de aquellos a quienes se sigue llamando invitados. En todo caso, el origen y a la vez el núcleo de la Fiesta sigue siendo el mismo para la comunidad humana, ambos se hallan en el culto y en su expresión litúrgica. Esto quiere decir que la posibilidad misma de la Fiesta *depende* de la seria y profunda piedad con la cual se procede a la alabanza y la glorificación que exige *cada hora*. Aquí tocamos sólo puntualmente una exigencia básica para el orden de la Fiesta: la de la *existencia celebrante*. Los *Padres* enseñan esto mismo en su lenguaje, cuando dicen: "los pájaros vuelan, los peces nadan, los hombres oran". Esta oración litúrgica, justamente, celebra de manera objetiva, universal, la necesidad que tienen el hombre y las cosas naturales de participar en el ritmo espiritual del orden de la Fiesta incesante que se traduce a través de *las Fiestas* que nosotros –desde nuestra naturaleza finita y herida por el pecado– estamos en condiciones de celebrar *in via*, en el curso de nuestro camino en la historia. Debe quedar claro que ésta no es sólo o, mejor aún, no es exclusivamente una tarea para monjes aunque, de hecho y de derecho sean ellos quienes la lleven a cabo de una manera principal en sus comunidades y desde el centro divino de sus propias

vidas. Esta tarea es extensiva y vinculante para todo hombre que entreviendo el misterio de la fe acepte el misterio de la creación del mundo y de la existencia humana en su conjunto y pueda decir en su corazón a coro con el salmista: "¿Cómo pagaré al Señor / todo el bien que me ha hecho? / Alzaré la copa de la salvación, / invocando Su Nombre" (Sal. 115); "Alabad al Señor... / Alabadlo por sus obras magníficas / ...Todo ser que alienta, alabe al Señor" (Sal. 150). En realidad, el cristiano –monje o no– es el hombre que ha comprendido que toda su existencia alcanza su verdadero sentido cuando se orienta en el magnífico movimiento con el que toda la Iglesia y toda la Creación celebran humildemente la Gloria del Padre y Creador de todo lo que existe.

Se objetará, y con razón, que si la Fiesta se ha replegado y su vacío se hace tanto más grave y doloroso cuanto más se intenta substituirlo hasta llegar al límite trágico de la antifiesta, haciendo de la Fiesta genuina algo oculto; mucho más oculto parece –en medio de toda la publicidad que exhibe y vende– el fundamento de la Fiesta en la alabanza, la glorificación y la acción de gracias. Pero, responde el filósofo: "lo oculto (en este caso) es verdadero" [43]. El origen magnánimo de toda celebración de una Fiesta estará oculto, pero no es por eso menos cierto e intangible frente a todos los intentos de una renovada "voluntad dirigida a la nada". Esta Fiesta que los hombres necesitan celebrar ya en la tierra, sin embargo, se celebra interminable y plena en una vida eterna. Pero, aquí debe callar el esfuerzo por alcanzar una teoría filosófica de la Fiesta. Y es preciso añadir que su silencio es humildad y reverencia.

---

43 Cf. J. Pieper, *Una Teoría de la Fiesta*, p. 108.

VELA DE ARMAS

FEDERICO MIHURA SEEBER

G*LADIUS Spiritus*: la espada que nos asistirá en el Último Combate, la tenemos. Falta saber si tenemos el *espíritu* que se exige en nosotros para usarla.

Por eso: "vela de armas". La vigilia del otrora destinado a la caballería tiene un profundo sentido para nuestra situación actual, en la contienda actual, con las armas actuales. La única arma que nos ha quedado, a partir de la derrota del Estado cristiano, es la Palabra de la Verdad: "Gladius spiritus". He dicho, la tenemos. Bruñida y filosa, cada día más efectiva a medida que las tinieblas del error se hacen más espesas. A medida que la *imbecilidad*, que acompaña a la Mentira, se hace más imbécil. A medida que la razón y el discurso del Enemigo se hacen más obtusos, más "romos". De un solo tajo, la espada de la Verdad puede descalabrar el balbuceo de la Mentira.

¿Sabremos usarla, al llegar la hora del testimonio?

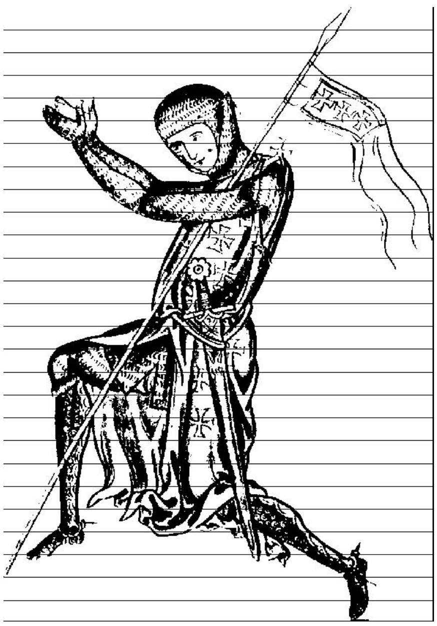
Dios nos la ha puesto en las manos, las circunstancias la han ido afilando. Aún es cierto, también, que nosotros mismos nos habremos ejercitado en la peana. Guardémonos de usarla antes de tiempo, e imprudentemente, en escaramuzas. El transcurso de estos últimos tiempos crepusculares va embotando los machetes del error y va bruñendo y afilando más y más nuestra espada. Apliquémonos a la "gimnasia del espíritu", más efectiva que la del cuerpo, al decir del Apóstol.

Los Reyes Católicos rezan a la Virgen
(Miniatura del Libro de las Horas de la Reina)

Pero más que eso todavía: "vela de armas". Y en esta vela de armas, *oración*. La única fuente de nuestra eficacia guerrera de allí procede: del altar donde nuestra espada descansa. Pedir esa eficacia, pedir insistentemente lo que es su condición imprescindible, pedir *coraje*. Y pedirlo *humildemente*, conscientes de nuestra propia y raigal cobardía para las batallas del espíritu. Pedir coraje, porque sin él no hay espada bruñida, ni destreza física que valgan.

Pedir el coraje (la *fuerza*) del espíritu, pedir ese "resurgimiento", ese "apresto" del alma que para nosotros, discípulos del Crucificado, pasa por el *anonadamiento*. Exaltación del ánimo *humillado* –exaltación de la *Cruz*–. La verdadera y definitiva preparación del caballero no se hacía en el patio de armas, sino de rodillas frente al altar, dejando descansar la espada.

Y esta ofrenda del alma guerrera, y esta impetración del don de la Fortaleza, hagámosla –como se hacía entonces– por mediación del ser más dulce y humilde –y poderoso– de la creación de Dios: Nuestra Señora la Virgen María.



SOMBRA EN EL VALLE

Aunque pase por valle tenebroso,
ningún mal temeré, porque tú vas conmigo;
tu vara y tu cayado, ellos me sosiegan.

Salmo 23

ESTÁ oscuro, Señor. Esta vacío.
Hay sombra y soledad en todas partes.
Corre un viento muy frío. Los amigos
cada vez más distantes, más distantes...

Sólo Tu Luz aclara mi camino.
Estás aquí también, en este valle,
en este atardecer bello y sombrío
que sin Ti me sería insoportable.

LA LLAVE

Nada hay encubierto que no haya de ser
descubierto ni oculto que no haya de saberse.

Evangelio según San Lucas

Ahora conozco de un modo parcial,
pero entonces conoceré como soy conocido.

San Pablo, I Corintios

¿TENDRÉ algún día la secreta clave
para entender el vuelo de los pájaros
y las metamorfosis de las nubes
en el sangriento cielo del verano?

¿Sabré la explicación definitiva
del humor reservado de los gatos,
de la intención que apenas se insinúa
en la luz de sus ojos enigmáticos?

¿Comprenderé el cantar del arroyuelo,
el cuchichear del viento con el árbol?,
¿sabré el porqué del paso decidido
de la hormiga que ignora los obstáculos?

¿Se aclararán un día los misterios
que duermen en el fondo del océano?
"Conoceré como Alguien me conoce".
"Lo oculto debe ser manifestado".

CÁNTICO DEL CUERPO HUMANO

...vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo...
San Pablo, I Corintios

TE alabo, Dios, por el humano cuerpo,
misterio de la carne y de la sangre,
mosaico de colores y de formas,
epopeya de signos y mensajes,
sinfonía de fuerza y movimiento,
erguida catedral de catedrales.
Compleja y asombrosa arquitectura
la de las fibras rojas y contráctiles
de los músculos, fuerza en los atletas
y gracia en los artífices del baile.
¿Cómo no ver tu mano en la neurona,
alambique donde ácidos y bases
hacen camino al pensamiento abstracto?
¿Cómo no agradecerte y admirarte
por la más eficaz computadora:
el cerebro, sistema insuperable?
Gracias por el milagro del latido
que comenzó en el vientre de mi madre,
que día y noche me mantiene vivo
hasta que Tú dispongas que descanse.
¡Al Creador, generoso hasta el derroche,
que nos da gratis estas obras de arte,
estos prodigios de orden y armonía,
estos juguetes tan apasionantes,
al autor de ingeniosos mecanismos,
de diseños audaces y elegantes,
al escultor de estatuas animadas
tributo emocionado mi homenaje!

JORGE ARMANDO DRAGONE

LA IDEOLOGÍA DE LA TECNOLOGÍA

THOMAS MOLNAR [

LA era tecnológica ha estado en gestación desde fines de la Edad Media, cuando los profesores de la Sorbona (Oresme, Buridan), el catalán Raimundo Lulio, y el germano Nicolás de Cusa encaminaron su búsqueda alejándose de la filosofía escolástica de las *esencias* hacia un método que explorara las *relaciones*. Esta búsqueda estaba en el corazón de la modernidad, y durante siglos grandes pensadores se ajustaron a sus objetivos, tratando de refinar el *método*. Ocurrió luego que en siglo XVII las ciencias mecánicas con su ideal matemático conquistaron las mentes avanzadas, tanto laicas como eclesiásticas. Los primeros (Descartes, Hobbes) vieron en el método la clave para una sociedad ideal (utopía) basada exclusivamente sobre al razón y los apetitos calculables (cálculo social); los segundos (Malebranche, Mersenne) vieron en las leyes mecánicas del universo una prueba de la confiabilidad de Dios como maestro mecánico, un supremo relojero. (El Cusano, dos siglos antes, había hecho lugar para un "dios geométrico", que iba a inspirar a Copérnico y a Galileo). Solamente Pascal, Leibniz, y Bossuet señalaron las otras dimensiones, no mecánicas, de Dios y del universo.

Estos breves preliminares nos ayudan a mensurar el impacto social –e ideológico– de la tecnología. Es fácil decir que la tecnología es un conjunto de intrumentos neutrales que proporciona atajos para fines generalmente deseados. Si éste fuera el caso, si los tecnólogos no intentaran organizar una sociedad de funcionamiento aceitado y desarrollar la mentalidad adecuada para manejarla, la tecnología no tendría oponentes. Después de todo, nosotros no suscribimos más el *ethos* de los antiguos griegos según el cual la tarea de los hombres libres es gobernar la política y abrazar la contemplación filosófica –pero no acometer acción en las áreas del *ars mechanica*, la *techné*. Ni el hombre medieval objetaba las invenciones técnicas útiles para colocar el arnés de un caballo en los hombros más bien que en el cuello, o para mejorar los métodos de minería profunda, o la energía de los molinos, etc.

[Traducción de Jorge N. Ferro.

Si pensadores contemporáneos se rebelan contra la tecnología, la razón debe buscarse en el rol que la tecnología ha asumido en la era moderna: el reemplazo de la autoridad social y de los principios morales por disposiciones exclusivamente racionales. Dicho de otro modo, la tecnología es sospechosa en cuanto a la eliminación de lo misterioso, lo espontáneo, lo incalculable –y en cuanto al surgir del común denominador homogeneizante y de lo que hemos llamado antes el cálculo social.

Esto último tiene aspectos seductores, y no todos ven en esto la obra de "terribles simplificadores". Como una herramienta para la resolución *ad hoc* de problemas o para planificación de largo alcance –desde la exploración petrolífera a las naves espaciales o a la clonación médica– la tecnología aparece en realidad como un omniabarcante facilitador de la existencia humana, indispensable e inocente. Algunos de sus atribulados críticos –Arnold Gehlen, por ejemplo– están tan fascinados como para proporcionarle una cuasi-justificación. Por consiguiente, la era tecnológica es la culminación de la autosostenida actividad del *Homo Faber* quien, gradualmente, desde la recolección de alimentos y la caza, ha adquirido el control total de su entorno. Que la tecnología puede ser final es la alarmada conclusión no solamente de Gehlen; Helmut Schelsky era aún más pesimista, percibiendo el uso de la tecnología en la manipulación social e intelectual. Unos pocos otros han aceptado similares líneas anti-tecnológicas de argumentación, y su número está quizás creciendo con las recientes aplicaciones de soluciones biotecnológicas a lo que anteriormente se habría considerado situaciones puramente humanas y morales. En todo caso, hemos dejado atrás críticos como Ortega y su hombre-masa o el más pertinente Bergson que percibía en el hombre tecnológico la esclerosis del *élan vital*, la osificación de las potencialidades del espíritu. La última palabra entre los críticos de la tecnología pertenece a Jacques Ellul, para quien la tecnología es como el pecado: la rebelión colectiva del autómata contra Dios. Aun los marxistas –esto es, discípulos últimos como Lukacs, el temprano Kolakowski, Adam Schaff– toman distancia del paraíso científico y tecnológico, prefiriendo hablar de un "humanismo marxista" en el que los aspectos más crudos de la praxis no extinguirían enteramente la luz de una cultura espiritual.

Pero no es el espíritu solo lo que está en juego. En su esencia, la tecnología es un método de organizar aspectos de la vida y luego las organizaciones mismas, hasta que se alcanza una totalidad en la cual la organización se auto-perpetúa. El *perpetuum mobile* es el sueño último detrás de cada máquina y cada tecnólogo. En este punto el error es eliminado, y con él el ser humano que yerra. Notamos aquí el aguzarse de la afinidad entre tecnología e ideología: ambas proponen sistemas herméticamente cerrados y super-sistemas que eliminan como superflua una vida interior independiente. La sociedad no es más el gran animal

de Platón, la historia deja de ser un indefinido número de encrucijadas donde la libertad y la imaginación se encuentran en combinaciones no planeadas. Los rasgos de la máquina se copian en la sociedad: uniformidad en la producción, homogeneidad, predictibilidad. La última palabra de la tecnología es *simultaneidad*, desde que el tiempo, también, es mecanizado: la historia se mueve de acuerdo a porciones planificadas de tiempo; el tiempo debe convertirse en el mismo para todos los hombres.

Esta es la significación final de la tecnología: la simultaneidad precalculada de la percatación humana. Si esto suena como jerigonza, digamos entonces que la conciencia es reordenada como un reloj: todos los hombres se percatan de la misma cosa al mismo tiempo. ¿Por qué es esto tecnológica o ideológicamente deseable? Porque garantiza *transparencia*, esto es, la abolición de la individualidad y la personalidad. Esto es aproximadamente lo que tenía en mente A.Gehlen al escribir que "el futuro no guarda ya perspectiva alguna de un resurgir de la conciencia mítica, puesto que la cultura industrial que ahora conquista el globo es completamente racionalística hasta el fin". En los años en que Gehlen escribía esto, Marshall McLuhan profería su intuitiva frase del mundo como una "aldea electrónica"; en otras palabras, el acceso de la colectividad a la conciencia a través de la tecnología. Simultaneidad, transparencia.

La fase final de la tecnología reclama la participación planetaria de todo el género humano en el recibir información y en el tomar decisiones, de modo que cada uno se vuelve transparente para todos. Jürgen Habermas ha construido sobre esta visión una completa epistemología social, refinamiento final y coronamiento filosófico de la tecnología. El objeto de la "racionalización social" de Habermas es la intercomunicación de todos los miembros de la sociedad planetaria. Sería ingenuo suponer que con un paso tal la tecnología es todavía solamente un instrumento neutral; de hecho, adquiere una dimensión ideológica. El *chef de file* de la Escuela de Frankfurt descarta cualquier ulterior especulación filosófica cuando escribe que la verdad es un juego (social) de lenguaje, que nos ofrece una comprensión práctica del mundo, un sustituto para el razonamiento con conceptos abstractos. "La verdad" es entonces la perspectiva lingüística de la comunicación social, la única imagen válida de la realidad, ella misma social. La *conditio sine qua non* es entonces la tecnología, que permite el inmediato percatarse y ofrece el monopolio para iniciar y programar la intercomunicación a una elite científica social.

Sería erróneo, no obstabte, asumir que tal elite es necesariamente el escalón superior de un partido totalitario, una *nomenklatura*. La tecnología tiene su propio juego de requisitos, independientes del régimen en el que funciona. Escribiendo sobre la fusión de una tecnología neutral en cuanto al régimen con la megaproducción industrial, Ingmar Granstedt observa que tal combinación no puede ser revertida o desmantelada

porque nuestra fascinación colectiva con el poder productivo ha alcanzado dimensiones ideológicas –aunque nos percatamos de nuestra creciente impotencia como personas dentro del sistema. En otras palabras, socialismo versus capitalismo no es aquí una cuestión; desde el punto de vista de la tecnología, éstos no representan signos positivos o negativos.

Los críticos arriba mencionados parecen alimentar la dimensión ideológica de la tecnología cuando concluyen que ésta es una situación final, inscripta en el destino de la humanidad como un apocalipsis. Pero el mismo Gransttedt habla en *L'impasse industrielle* (1980) de la finitud de nuestra capacidad mental cuando colisiona con el superpoder del equipamiento industrial moderno y del previsible. Esta es también la visión de F. Hayek, K. Popper, y otros. La intercomunicación global de McLuhan y Habermas puede no ser posible por las mismas razones que causan el colapso de los enormes imperios. Las estructuras crecientemente interdependientes (o estructuras de estructuras) son tan refinadas en sus puntos de unión que la probabilidad de fracaso y disfunción se vuelve abrumadora. Esto parece ser cierto respecto de la industria, pero también de la política, y por cierto de las civilizaciones. La ley que gobierna la finalidad de la tecnología puede ella misma ser subsumida en otra ley, más general: la ley de la degeneración y el agotamiento.

PROCREACIÓN ELEGIDA

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Un breve dictamen [1]

En el proyecto legal entrerriano de “procreación elegida” se propone una “planificación estratégica” y proporcionar medios para garantizar la salud reproductiva, disminuir abortos y embarazos de riesgo, difundir información sobre métodos anticonceptivos, saber controlar la natalidad y restringirla.

El marco de esta pequeña colaboración no permite sino esquemáticas consideraciones.

1 Es central en él la noción de “salud reproductiva”. Pero la palabra “salud” no se puede decir ni de la reproducción, ni del proceso gestacional, ni del acto sexual, sino del viviente, y en este caso de la persona. El sentido que subyace entonces en el fondo de la insólita expresión es que la “enfermedad” que se tendría en vistas es el *embarazo*; y la supuesta indicación médica y de “salud reproductiva” será *matar al niño* en el útero. Contra la objeción previsible de “acusación exagerada y desfiguradora”, hay que tener en cuenta el contexto mundial y cultural en que el proyecto se inserta (v. infra 4 a 6), pero también *otros pasos del mismo proyecto*.

2 Pruebas al canto: el proyecto busca difundir la colocación de “píldoras postcoitales” y “dispositivos intrauterinos” (art. 5 incisos d y e) y ellos como es sabido *matan al niño* en el vientre materno.

3 Toda política, en especial una como esta agresiva “planificación estratégica” que se proyecta, supone una *concepción moral*, por lo que hay que ir al fondo real y no quedarse en las palabras con que se presenta. La moral sexual que sustenta puede sintetizarse así: “Libertad sexual total, respetando sólo la salud y la libertad de cada uno”; en otras palabras: “sexo libre sin riesgos”. Lo que *merece estos reparos morales*:

---

1 Breve dictamen sobre un proyecto de ley de “procreación elegida” de la Provincia de Entre Ríos.

1) El acto sexual solamente es moral, según la ley de Dios, en el matrimonio: "no fornicar". El orden natural y la práctica inveterada de la mayoría de los pueblos avala esta doctrina. *El proyecto lo ignora y habla sólo de individuos y parejas*.

2) La fuerza de los instintos humanos y en especial del sexo exige la regulación según el orden de la razón, especialmente difícil debido a nuestra fragilidad. Por lo que aquí *no es primera necesidad la información sino el autodominio y la virtud*; y la excesiva divulgación incentivará bajo auspicio legal la inmoralidad televisiva, recargará aún más el ambiente de erotismo atentando contra el *pudor* (cosa que –insólito– preocupa hoy a los suecos), y agravará todos los males que se dicen querer combatir.

3) Los contraceptivos –aun los no abortivos– provocan serios daños a la mujer, desde el aumento de muertes por diversas causas a males menores pero permanentes como cefaleas, y hasta pérdida del placer sexual. A la objeción de que "no hay remedio sin contraindicación" recuérdese que según el fin de la medicina establecido por la legislación en la materia la aplicación de substancias que dañen sólo se justificaría para curar enfermedades. No de evitar la cosa más plenificante que en el orden natural tienen los hombres, la gestación de un niño. Es inmoral y antijurídico, entonces, usar los contraceptivos de este tipo. *El proyecto atenta contra la salud de la mujer*.

4) Pero no es ésa la primera objeción contra los contraceptivos, pues las exigencias *morales* respecto de la unión sexual imponen, además, respeto de la persona del otro para no reducirse a la dimensión carnal y hedonista, una unión total y no instrumentadora, y que al fin unitivo se agregue la apertura a la vida. Cosa que solo respetan los métodos *naturales, los más baratos y que no cuentan con laboratorios que los promuevan.*

4 En la Argentina y en el Entre Ríos de hoy sigue vigente, más que nunca, el lema "gobernar es poblar" porque somos un país despoblado, apetecido desde fuera. *El proyecto atenta pues contra las necesidades del país y de la Provincia.*

5 Existen campañas internacionales que vienen el Norte para que los países subdesarrollados no crezcamos, pues según el informe Kissinger nuestro crecimiento poblacional afectaría la seguridad de los Estados Unidos. *El proyecto se pliega sin chistar al imperialismo demográfico.*

6 En un momento en que los aspectos "sociales" de la política aparecen notablemente descuidados y no se destinan fondos ni de lejos suficientes para salud y educación, los que financien estas actividades vendrán por medio de préstamos internacionales y con ello *aumentará el flagelo de nuestra deuda externa.*

7 El proyecto dice respetar la libertad y convicciones religiosas de cada uno. Pero todo proyecto de planificación agresiva de la demografía y de las costumbres de los entrerrianos afecta al bien de todos. Se acepta, propicia y divulga legalmente una moral u otra. No hay neutralidad posible. No se nos diga que "cada cual hará lo que quiera", porque la ley instaurará una concepción. *La moral cristiana y católica, y con ella la inveterada tradición entrerriana y la de la humanidad que exige algo más que libertad y placer sin responsabilidad en el sexo, aparece gravemente contradicha por el proyecto en cuestión* [2].

---

2 Remitimos para estos temas a Jorge Scala, *IPPF. La multinacional de la muerte*, J.C., Rosario, 1995; Fr. A. Díaz, H. Hernández y otros, *Valor de la vida. Cultura de la muerte*, Universidad Católica de Santa Fe de la Vera Cruz, 1995; Héctor H. Hernández, "Ética y contracepción: Un dictamen ético-jurídico", en *Gladius*, nº 32, p. 113; Mariano Morelli, *El aborto, ¿delito o derecho? La cara oculta del imperialismo demográfico*, Cumbre Ediciones, Rosario, 1995; y bibliografía citada en ellos.

DECLARACIÓN

Los firmantes, del pueblo de San Nicolás de los Arroyos, reunidos espontáneamente en la Plaza "Mitre", entonando el Himno Nacional en simbólica defensa de los hielos continentales, el 20 de diciembre de 1996, DECLARAMOS:

Que por el dictamen de nuestros mejores y más sabios y acreditados compatriotas, tenemos la convicción de que los hielos continentales que se cederían por la poligonal, no sólo son argentinos, sino que ni siquiera son objeto de un conflicto con Chile, pues hasta fecha reciente no los reclamaba; de modo que no estamos ante un verdadero litigio, sino ante cosa juzgada, faltando sólo hacer una mera demarcación.

Que apartándose de tal cosa juzgada de los tratados y criterios, como el de las altas cumbres, nada quedará firme y se alentará al vecino a **"bajar los Andes hacia el Este"**, planteando infinidad de litigios, so pretexto de cualquier divergencia geográfica menor.

Que aprobar el tratado es SEGUIR AMPUTANDO EL TERRITORIO ARGENTINO, como ha dicho el Obispo de Río Gallegos.

Que por lo tanto NOS DIRIGIMOS:

AL PUEBLO Y PROVINCIA DE SANTA CRUZ, expresándoles nuestra solidaridad patriótica; que su lucha es nuestra lucha; que los hielos continentales son tan argentinos como nuestra querida ciudad; solicitamos al Señor Gobernador de la misma y a todas sus instituciones, tengan a bien contar con la adhesión del pueblo de San Nicolás de los Arroyos y nos hagan el inmenso honor de invocar nuestra adhesión en cuanto acto se presente, incluso ostentando la inscripción **"San Nicolás de los Arroyos, presente"**; mientras no podamos llevar bandera y pancarta en forma personal.

AL SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA Y A LAS CÁMARAS DE SENADORES Y DIPUTADOS, pidiendo no se consume la nueva amputación territorial, pues si no, **Dios y la Patria se lo demandarán**.

Se hace constar que tres personas elegidas en la plaza pública firmarán autenticando esta declaración para su envío a todos los medios de comunicación y a todas las Provincias de la República Argentina.

San Nicolás de los Arroyos, 20 de diciembre de 1996.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO INTEGRAL DE JUAN BAUTISTA ALBERDI

ALBERTO CATURELLI

LA única pasión que el investigador puede permitirse es la de la verdad. No otra me mueve al exponer el pensamiento argentino desde 1610 –año en el cual enseñó la filosofía el P. Juan de Albis en el Colegio Jesuítico de Córdoba– hasta hoy. Sin un conocimiento completo y verdadero del pasado, no es posible encontrar el sentido de nuestro futuro cultural. Si, por ahora, dejo de lado los siglos XVII y XVIII, créame el lector que el siglo XIX es apasionante. Pero, para conocerlo de veras es menester remover todo el peso negativo de estereotipos intocables, de prejuicios y de vallas interpuestas ya por una ideología *previa* distorsionante, ya por una ignorancia avasalladora. Frecuentemente, por ambas al mismo tiempo.

Por eso, lo más recomendable es exponer *con los textos*, dejando que ellos hablen por sí mismos para que el lector saque las consecuencias y forme su juicio. Al estudiar el siglo XIX, entre tantas figuras relevantes, es conveniente conocer de modo integral (no parcialmente) el pensamiento de Juan Bautista Alberdi.

1. Génesis y desarrollo del "Fragmento" Rosas, el prototipo (1837)

a) *El progreso perfectivo y necesario de la humanidad*

Como varios representantes de la "generación del 37", también Juan Bautista Alberdi, en su conferencia de la sesión inaugural del Salón Literario sostuvo –y sostendrá toda su vida– que la historia "ha tenido y debido tener un desenvolvimiento fatal y necesario" (ed. Weinberg, p. 127). La influencia iluminista recibida por medio de los copistas de los ideólogos franceses, sigue presente en los "románticos". Alberdi, nacido en Tucumán en 1810, se trasladó a Buenos Aires donde empezó y no pudo continuar sus estudios en el Colegio de Ciencias Morales (1824); siguió un curso de filosofía con Diego Alcorta y en la Universidad alcanzó a ser alumno del Dr. Banegas; pasó a Córdoba donde logró graduarse en Derecho en 1834, sin descuidar su educación musical.

Al año siguiente en Buenos Aires, tanto Alberdi como el grupo de jóvenes que después formaron la Asociación de Mayo, asistieron a la consolidación del gobierno de Rosas. Resueltos a no quedar al margen, muchos se hicieron federales; vicisitudes que ha historiado claramente Juan Pablo Oliver en su fundamental libro sobre Alberdi. Verá el lector que cito frecuentemente esta obra única de la que soy deudor respecto del conocimiento de muchos detalles históricos significativos. Y como esta obra ha caído bajo la más rigurosa conspiración del silencio, precisamente por eso la destaco aquí. Por otra parte, un autor como Alberdi, tan tornadizo y cambiante en las acciones concretas, requiere de un método rigurosamente cronológico que esté, al mismo tiempo, totalmente adherido a las fuentes.

Como decía al comienzo al citar el discurso de la inauguración del Salón Literario, inmediatamente anterior al *Fragmento preliminar,* en él se supone como un dogma inamovible, que la humanidad marcha "a su perfección indefinida"; por eso todas sus etapas, una de ellas es la emancipación americana, son "creación del mundo universal"; con expresión tomada de Jouffroy, lo son "del *mundo definitivo*" (op. cit., p.128). En esta "eterna impulsión progresiva", en esta "cadena progresiva", se dio el 25 de mayo de 1810, como un momento de la "ley de toda la humanidad". El modelo de este movimiento fatal no es la España tradicional, como lo hubiera exigido un romanticismo consecuente, sino Francia –*la Francia*–, la "nación que no duerme nunca", hoy "centinela avanzada en la gran cruzada del espíritu humano" (p.130). En mayo comenzamos por la acción y no por el pensamiento; ahora debemos hacer lo que los hombres de mayo no hicieron conquistando "una civilización propia y nacional" (p. 131). Tal es el sentido primero de esta "impulsión *fatal*" de la historia.

Esto supuesto, el "progresismo" es, en el *Fragmento*, "un fenómeno vivo" (*Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Obras Completas, vol. I; cito por la ed. de B. Canal Feijóo, p. 41, Hachette, Bs. As., 1955; cf. Bibliografía). Alberdi, filosóficamente, parece decidirse por lo que él llama "racionalismo" desde que Descartes puso "a la Europa en la ruta fecunda, en que América es llamada a colocarse"; pero, lo importante es estar a la moda: "siendo nuestras ideas las ideas de nuestro siglo" (op. cit., p. 88-89, 103). Insistamos con otro texto: "Descartes batió y pulverizó la filosofía escolástica y peripatética, y aquí está su inmensa gloria: porque, en efecto, este triunfo es el del espíritu nuevo sobre la tradición". Agrega: "Descartes y Bacon son los ojos de la filosofía moderna. La doctrina de la *perfectibilidad* es la conciencia de la filosofía" (op. cit., p. 223).

Pero sus maestros inmediatos no son ellos, sino otros inconmensurablemente más modestos: Lerminier, Jouffroy, Leroux, Constant, Savigny..., también Herder y Vico malentendidos o indirectamente recibidos.

b) *La total negación de España: una tenebrosa fantasía*

La simultánea absolutización de la "perfección indefinida" y el rechazo acrítico de la tradición, implicaban la más feroz y fantástica negación de España. Frente a la nación "que no duerme nunca", España es la dormición en un silencio eterno ("Doble armonía", en *El Salón Literario*, ed. Weinberg, p. 129): ella es lo que es, nada, "porque ha tenido más gusto en creer en los errores de San Agustín y San Bernardo, que en las verdades de Newton o Descartes" (*Fragmento,* p.88, texto tomado de una carta de Benjamín Constant); España, por eso, no ha concurrido con un solo nombre a las empresas modernas (op. cit., p. 57, nota 9). Más aún: España no nos ha engendrado porque nos dio sólo una "existencia... colonial"; (p. 81). Por tanto, "aceptar las tradiciones de España, es una insensatez"; ella "ha tenido siempre horror por el pensamiento" (op. cit., p. 249). Luchó, ya contra Roma, ya contra el islamismo, pero "no ha tenido tiempo de ser cristiana por convicción" (*sic*., p. 250) y ahora arremete contra "las ideas progresivas". España "no abstrae, no generaliza, sólo cuenta, no juzga... es Cervantes (*sic*) en grados diversos," como pontifica Leroux (p. 251); no es científica, no es filosófica: "la inteligencia española, incapaz de descender al fondo de las cosas", "ha sido supersticiosa y no religiosa" (p.252-253); su arte es "incompleto y superficial", "no sabe derecho", "sin filosofía" ni jurisprudencia (*sic*). Este repetidor de las invectivas de Leroux declara, sin embargo, que ama a España: quizá por eso haya dicho que es menester "un rompimiento enérgico con las tradiciones estacionarias del espíritu español" (p. 254). Y como si esto fuera poco, esta tenebrosa fantasía concluye: "Si la España no hubiese sido ridícula, no hubiese habido Cervantes. Si la España no fuese hoy ignorante, no existiera Larra" (p. 254).

Quizá el lector se pregunte: ¿por qué narrar estas circunstancias en una historia de la filosofía? Respondo: precisamente por eso, porque esta tenebrosa fantasía sobre España es parte esencial del contexto desde el cual escribía Alberdi. Así lo entenderemos mejor.

c) *Francia es la civilización: "somos hijos de la Francia"*

Si Iberia es obstáculo para el fatal movimiento progresivo de la humanidad hacia su utópico "mundo definitivo" (Jouffroy), Francia, la "nación que no duerme nunca", es la que abre y canaliza ese movimiento: "he dicho la Francia, cuando he hablado de la Europa, porque en materia de inteligencia, la Francia es la expresión de la Europa" ("Doble armonía...", p. 133). De ahí la necesidad de poner en armonía "nuestra marcha con la marcha de toda la humanidad" (Op. cit., p. 134). Dos existencias hemos tenido: una colonial y otra republicana: "el día que dejamos de ser colonos, acabó nuestro parentesco con la España; des-

de la República, *somos hijos de la Francia* (*sic*) "(*Fragmento,* p. 81). Ni siquiera el castellano sirve: el francés tiene armonía con nuestro pensar americano "más simpático... con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés" (op. cit., p. 80).

Nuestra lengua, "no es, pues, la lengua española" (*sic*); de modo que una emancipación completa debería ser emancipación idiomática: "el pueblo fija la lengua como fija la ley"; por eso, "ser soberano, es no recibir su lengua sino de sí mismo" (*Fragmento*, p. 82). Para expresar estas enormidades, Alberdi no encuentra nada mejor que repetir a Lerminier, a Montesquieu, a Leroux. Era inevitable: "somos hijos de la Francia".

d) *Qué debe entenderse por "una civilización propia y nacional"*

Si se parte de la afirmación primera del movimiento progresivo; si la tradición ibérica es obstáculo; si *la* civilización es Francia (esta nueva, postiza y adoptiva "madre patria") ¿cómo puede hablarse de una "filosofía americana", de una civilización propia?

Ya barruntamos la solución: en el movimiento vital, general, de la historia, es menester encontrar "nuestra marcha" congruente con la marcha progresiva del mundo. Claro es que "nuestra marcha" será legítima *en la medida que no sea nuestra* sino inserción (en nuestra sociedad) de *la* cultura que es la cultura "de la Francia". Quienes han creído ver en Alberdi la primera postulación de una filosofía nacional, han visto en Alberdi lo que en Alberdi no existe ni puede existir. Los supuestos alberdianos convierten la expresión "filosofía americana" del *Fragmento*, en una contradictoria frase retórica que signfica algo que tiene muy poco de filosofía y *nada* de americano. Ver otra cosa, es confesar involuntariamente que no se ha leído a fondo ni integralmente a Alberdi.

Esto se verá más claramente siguiendo el análisis del desarrollo del derecho en el *Fragmento.* El derecho, dice Alberdi con palabras que recuerdan las de Vico pero vaciadas del auténtico sentido viquiano, "es un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social" (*Fragmento*, p.43), "una filosofía de la historia", una "ciencia nueva". Si es el derecho elemento constitutivo de la vida social siendo siempre el mismo, sus formas y sus modos son variables y distintos; la naturaleza "no se plagia jamás" y siendo "universal y eterna", es, en cada caso, diferente: las formas son nacionales en el seno de la movilidad "indefinida y progresiva" (op. ct., p.51 y 49). Llegamos así a "la edad de la verdadera emancipación, el verdadero principio del progreso", de la nacionalidad, en cuanto "conquista de una conciencia nacional" (p.52); es menester "crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional" (p.53).

Como la Argentina no tiene forma, es necesario crearle una sin imitar a otros pueblos. Afirmación contradictoria pues, para Alberdi, *la* cultura es la cultura francesa (de su tiempo) y entonces sólo cabe *aplicarla* como única forma posible aunque tenga modalidades accidentales "propias". En la Argentina, los sucesivos fracasos institucionales, dice Alberdi coincidiendo *sólo materialmente* con Rosas, se deben a "una continua serie de imitaciones forzadas" (op. cit., p.54, 73): "Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la conquista del genio americano". Agrega viquianamente: "Pasó la época homérica, la época heroica de nuestra revolución"; ahora debe nacer "la filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana" (op. cit., p.56). Así llegamos a la "edad democrática" como resultado fatal porque corresponde a "la marcha progresiva del poder legislativo" de la sociedad (p.58). Nosotros, por desgracia, como España, "no hemos asistido al movimiento inteligente de la Europa" (p.58, nota 9); por eso no nos queda otro camino que la "emancipación íntima que viene del desarrollo inteligente" (p.60). De aquí surgirá "la forma nacional del desarrollo" (p.61), la "revolución íntima" en el sentido enseñado por Jouffroy (p. 6 y nota 13), "expresión de la nación" (p.67) que dará cauce "al desarrollo espontáneo y fatal de la civilización" (p.68).

Este proceso no vuelve atrás. El derecho es algo vivo y los pueblos están sometidos a la ley inexorable del progreso; nosotros hemos querido saltar "de la edad colonial a la edad representativa" (p.73); pero no todo es resultado de la independencia exterior y, por eso, ahora es necesaria "la emancipación de la plebe" porque "la plebe es la humanidad" (p.76); terminado así el divorcio entre civilización y fuerza (p.78) haremos la "nueva sociedad". Alcanzada así "la unidad filosófica" y toda unidad espiritual, "escribiremos nuestra legislación, que es la expresión de la unidad social" (p.93). Eso será, es claro, en un futuro inasible que todavía no-es.

e) *Juan Manuel de Rosas, el supremo prototipo*

Esta "emancipación íntima" tiene en el futuro su "edad de oro": en la Confederación Argentina; felizmente, "nosotros hemos debido suponer en la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos una fuerte intuición de estas verdades" (*Fragmento*, p.60). Rosas aparece como el vehículo del movimiento histórico y a la vez el prototipo: "esta concepción no es otra cosa, añade, que el sentimiento de la verdad profundamente histórica y filosófica"; aquí, "el gran magistrado" (Rosas) realiza en la política lo que la juventud es llamada a realizar en la filosofía, el arte, etc., "sin plagios, sin imitación y únicamente en el íntimo y profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas"(op.

cit., p.61). Rosas dispone, precisamente, de “la plenitud de un poder popular (que) es un síntoma irrecusable de su legitimidad” (p.63); el pueblo, dice Alberdi, “ha dejado de ser zonzo. El conoce bien a sus verdaderos servidores y los respeta en silencio” (p.67); por eso “ha depositado la soberanía conquistada en las manos de los hombres que ha reputado dignos” (p.68). Esto funda el juicio terminante de Alberdi: “El Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo”; agrega estas palabras desorbitadas, que no tienen medida: “Lo comprendemos como Aristóteles, como Montesquieu, como Rousseau, como Volney, como Moisés y Jesucristo” (op. cit., p.72). Es por eso que nuestra patria está más avanzada que las otras de América del Sud.

En el desarrollo mismo del tema central del *Fragmento*, hablando de la soberanía limitada, Alberdi se expresa así sobre Rosas: “En este sentido, cuantas veces se ha dicho que el poder del Sr. Rosas no tiene límites, se ha despojado, aunque de buena fe, a este ilustre personaje del título glorioso de *Restaurador de las Leyes*: porque las leyes, no siendo otra cosa que la razón o el derecho, restaurar las leyes es restaurar la razón o el derecho, es decir, un límite que había sido derrocado por los gobiernos despóticos, y que hoy vive indeleble en la conciencia enérgica del gran general que tuvo la gloria de restaurarle” (p.169, nota 6).

Esta altísima opinión de Alberdi, federal neto hasta ese momento, explica por qué, en cuanto dispuso de los primeros ejemplares de su libro, remitió uno “ricamente encuadernado en terciopelo punzó con especial dedicatoria manuscrita al gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas, hallado en su biblioteca después de Caseros” [1]. Como bien se ve, estas afirmaciones sobre Rosas, lejos de ser “pararrayos” para salvar el libro (como años después dijo Alberdi), eran vigorosamente sostenidas.

Rosas no prestó al libro la menor atención, completamente ajeno a un pseudo-americanismo *dependiente* de Leroux, Jouffroy o Lerminier: el silencio de Rosas es natural porque la “doctrina” del autor del *Fragmento* era *absolutamente contradictoria* con su propia concepción de la realidad y del país del Plata. El autor de tantas cartas –especialmente aquella dirigida al general Quiroga– lo muestran identificado con la revolución de mayo cuya doctrina fue expresada fielmente por Saavedra y por Castelli *en la línea de la tradición hispánica* que Alberdi detestaba. Creo que, en los quince años que el libro de Alberdi estuvo en su biblioteca, el Restaurador no debe haberle dedicado ni siquiera una ojeada.

---

1 Juan Pablo Oliver, *El verdadero Alberdi*, p. 85, Dictio, Buenos Aires, 1987.



f) *El contenido filosófico-jurídico del "Fragmento"*

Lo menos interesante del *Fragmento* es su cuerpo doctrinario central, débil reflejo de los tres volúmenes del *Cours de droit naturel* de Jouffroy (1796-1842), temprano discípulo de Cousin. Si hacemos un rápido recuento de los nombres citados por Alberdi, en orden decreciente y en el cuerpo del *Fragmento*, son: doce veces Montesquieu; once Cousin; diez Lerminier y Benthan; siete Bacon, Pascal y Cicerón; seis Jouffroy y Vico; cinco Epicuro, Locke y Villamain; cuatro Helvecio, Hegel, Guizot y Descartes; tres Kant, Leroux, Condillac, Leibniz, Grocio y Roger-Collard; dos veces Aristóteles, Hobbes, Lamennais, Smith, Galileo, Quesnay, Burlamaqui y Voltaire; una vez cita diversos autores que me eximo de repetir. Pero aquellos que gobiernan el *Fragmento* son pocos y en otro orden: Jouffroy, Lerminier, Cousin, Montesquieu, Vico, Guizot. Alberdi ignora las fuentes últimas de su tema y sólo conoce una modesta parcela francesa de la bibliografía.

El estudio se distribuye en tres grandes partes: la teoría del derecho natural, la teoría del derecho positivo y la teoría de la jurisprudencia. En cuanto a lo primero, el derecho es "la regla moral de la conducta humana" y su fin es el bien (op.cit., p.100). Las acciones morales, movidas por la pasión, el interés y la obligación (p.102) se ordenan al bien absoluto (p.114). Su propia división (derecho natural, personal, real y social) que implica una concepción dualista del hombre, nos pone ante el derecho positivo en cuanto es el derecho natural realizado por cada pueblo en la infinita variedad de formas en el tiempo y el espacio (p. 159 y ss). Este derecho positivo da origen a la jurisprudencia que es "el primer grado de la ciencia general del derecho" (p.209). Esto ya comienza a evadirse del campo de mi exposición.

Volvamos, pues, al hilo conductor que hemos tomado desde el principio.

2. El Plan filosófico de Alberdi. Rosas es, ahora, "el Bandido" (1838-1842)

a) *Alberdi cambia de bando*

El Prefacio del *Fragmento* tiene la fecha de su terminación: 5 de enero de 1837. Por consiguiente, el cuerpo de la obra debe haber estado escrito en 1836. Seis textos sobre Rosas pertenecen al Prefacio y el séptimo es una nota al pie de la segunda parte dedicada al derecho positivo, la que podría haber sido añadida posteriormente o al editar el libro. Años más tarde (como quedó señalado) su autor los llamó "pararrayos del libro". No lo creo. O fueron sinceros o no lo fueron. Si lo fueron, intentaban colocar a Rosas como cauce y prototipo del movimiento "progresivo" de la Nación del Plata. En tal caso eran un craso

error porque el Jefe de la Confederación respondía a un fondo doctrinal opuesto. Si no lo fueron, entonces estaban destinados solamente a halagar a Rosas quien ni siquiera acusó recibo del libro. Si ese fue el sentido de la expresión "pararrayos del libro", no quedaría nada bien la ética de su autor.

¿Qué estaba pasando mientras tanto? Ya sabemos que, por fútiles motivos, Francia había desatado la guerra en 1838. La caída de Montevideo, la de Martín García y, sobre todo, el ataque conjunto de Berón de Astrada en Corrientes, de la Liga del Norte y de la Confederación peruano-boliviana, sin contar con la conspiración de Maza en Buenos Aires, hacía prever la inexorable caída del gobierno de Rosas. Así lo creyó Alberdi. Como federal neto obtuvo sin dificultades su pasaporte; luciendo sobre su levita la divisa punzó, partió hacia Montevideo el 23 de noviembre de 1838 y cuando estaba a una milla de la costa arrojó su divisa a las aguas del río [2]; el 25 del mismo mes, dos días más tarde, estaba ya en Montevideo y el 26, al día siguiente, comenzó a escribir en *El Nacional* a favor de la agresión francesa contra la Confederación [3]. En este diario, al día siguiente (27.11.38), vaticinó el triunfo del rey Luis Felipe y, pocos días después, afirmaba que "al inclinarnos pues, ante la nobleza de la Francia, nosotros no cometemos un «acto de traición» al suelo americano". Por fin, ya en febrero de 1839, "Alberdi redactó al consul francés Roger la declaración de guerra de la República Oriental contra la República Argentina" [4].

El futuro autor de *El crimen de la guerra* (1872) sostendrá en junio de 1839, que es menester "batirlo (a Rosas) como bandido, fusilarlo como a un hombre feroz y aventar sus cenizas como a un cuerpo de ponzoña y corrupción..."(*Escritos Póstumos*, vol.XIII, p. 612) [5].

Pero las cosas no le salieron bien. Acompañó a Lavalle hasta que éste desembarcó desde un navío francés; Alberdi sufrió entonces la gran desilusión de la derrota del general en Quebracho Herrado el 28 de noviembre de 1840, batalla en la cual se salvó su patria, la Confederación, y se salvó también la Banda Oriental de ser un protectorado francés. La Argentina salió triunfante con el tratado Mackau-Arana el 29 de octubre de 1840. Alberdi no tuvo más remedio que asumir las consecuencias.

b) *Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea (1842)*

El panorama era negro: en el curso de 1841, Oribe venció a Lavalle en Famaillá y el 9 de octubre murió en Jujuy el antiguo héroe de Rio-

---

2 Cf. Juan P. Oliver, *op. cit.*, p. 112.
3 *Op. cit.*., p. 134.
4 *Op. cit.*., p. 147.
5 Juan P. Oliver, *Op. cit.*., p. 153.

bamba. En el 42, Rivera fue derrotado en Arroyo Grande. Ese mismo año le fue solicitado a Alberdi por el Colegio de Humanidades una suerte de plan filosófico que él tituló *Ideas para presidir a la confección del Curso de filosofía Contemporánea,* Montevideo, 1842 (Escritos Póstumos, vol. XV). Apenas tuvo tiempo de escribirlo, inmediatamente antes de viajar a Europa el 6 de junio de 1843; era urgente partir porque estaba por comenzar el sitio de Montevideo.

El plan sigue, como siempre, a Jouffroy, porque Alberdi no ha cambiado en la doctrina sino sólo en las actitudes concretas; la primera dificultad del plan no es sólo la carencia de un cuerpo de doctrina sino "de una noción de la ciencia filosófica" (*Ideas*, Esc. Póstumos vol. XV, p.603). A través de las escuelas, los filósofos suponen al menos que la filosofia debe ser tomada como "la totalidad de la ciencia humana". Como dice Jouffroy, siempre la filosofía "está por nacer" (*ibidem*). No existe entonces una filosofía universal porque "no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo" (p.604). Lo que pasa es que la filosofía de cada época y país expresa el "sentimiento más dominante y más general" (p.605); de ahí que hayan existido filosofía griega, romana, francesa, americana. No existe, por tanto, *una* filosofía de este siglo, sino "sistemas" como nuevas tentativas; por eso no vale la pena jugarse por una: "la tolerancia es la ley de nuestro tiempo" (p.606).

Alberdi dice ocuparse de los sistemas de Alemania, Escocia, Francia (Kant, Hegel, Stuart Mill, Cousin, Jouffroy) y como excluye los sistemas "nórdicos" para "las inteligencias tiernas (*sic*) de la América del Sud", no nos queda otra vía que...Francia (la patria espiritual de Alberdi) con las ventajas de que la filosofía francesa contiene "las mejores conquistas de la nórdica". En la Francia, distingue tres escuelas: la sensualista, la "mística" (se refiere a los tradicionalistas), la ecléctica y una suerte de "escuela de julio" (Leroux, Carnot, Lerminier) (p.608).

Examinados estos sistemas, pueden revelarnos "los grandes rasgos que deben caracterizar a la filosofía más adecuada a la América del Sud" (p.609): sus grandes problemas pueden ser *aplicados* a los grandes problemas americanos. No se trata entonces de extraer de nuestra tradición greco-romana-ibérica y de nuestro medio por ella fecundado, los rasgos de una filosofía "americana"; no. Se trata de "aplicar", de yuxtaponer a nuestro medio caracteres que, a mi criterio, no son ya ni siquiera propiamente europeos (desgajados también ellos de su fuente) ni tampoco americanos (yuxtapuestos a la intransferible originariedad): la de Alberdi sería *una "filosofía" bastarda", ni europea ni americana.*

Se preocupa, eso sí, por destacar la necesidad de refutar a Donoso Cortés, "siendo inaplicables (sus ideas) en estos países de democracia, aunque adaptables a las exigencias monárquicas de la España" (p. 10). Será bueno recordar este texto más adelante, cuando Alberdi se declare

monárquico en la obra más voluminosa que escribió. Por ahora, de la mano de la "filosofía favorita de este siglo", este escritor tan hostil a "la plebe" concreta, espera una "metafísica del individuo para ocuparnos de la *metafísica del pueblo*" (p. 611) que es "el gran ente" que exige organización social, literatura moral, religión y la filosofía de la historia. "Nuestra" filosofía "ha de salir de nuestras necesidades" (p.614): libertad, soberanía del pueblo, organización política, en cuanto "exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano" (p.615). Todos los temas, al cabo, se reducen a uno: la libertad del hombre (p.618); pero esta suerte de falsa autonomía de nuestro escritor se autorevela, cuando afirma: "la filosofía (americana) dejará de ser una estéril chicana (*sic*), *será lo que quieren que sea para la Francia*, Jouffroy, Leroux, Carnot, Lerminier y los más recientes órganos de la filosofía europea" (p.619). Es decir que la "filosofía americana" sería lo que desean para Francia esos escritores de moda! Si lo que he llamado *lo bastardo* pudiese lograr alguna plenitud, hela aquí.

3. Alberdi, republicano

a) *Entre 1843 y 1847*

1. *Conflicto con Francia e Inglaterra*. Panfletos contra Rosas. Las "ideas" para un curso de filosofía contemporánea escritas apresuradamente en Montevideo, han quedado atrás, pero indican claramente las fuentes de sus opiniones que considero extrañas a la tradición nacional. De acuerdo con el método aplicado a lo largo de la presente obra, es ahora necesaria una breve descripción del contexto histórico, no precisamente filosófico pero imprescindible para lograr una comprensión *filosófica* de las ideas y doctrinas.

Ya sabemos que nuestro autor viajó a Europa en junio de 1843; pasó por Italia, recaló en París y, bastante desilusionado, decidió regresar: a la Argentina le era imposible debido a su apoyo a Francia en el conflicto contra la Confederación; a Montevideo no podía por razones análogas; no le quedaba otro camino que el de Chile. En Santiago obtuvo la reválida de su título de abogado en 1844 con su *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano* (en *Obras Completas*, vol. II). Nada nuevo encontramos en este trabajo que depende de múltiples antecedentes comenzando por el plan de Bolívar; podría decirse que coincide hasta cierto punto –aunque sólo *per accidens*– con el "sistema americano" propugnado por Rosas y su ministro Felipe Arana. Verdad es, como señala Oliver con su habitual agudeza, que Alberdi negó un derecho internacional público interamericano [6].

---

6 *Op. cit.*., p. 212.

Al año siguiente, por segunda vez estaba en la Argentina en conflicto no sólo con Francia sino también con Inglaterra. El ataque a la Confederación, visto en su conjunto, parecía una vez más insuperable. Oliver transcribe un fragmento de una carta de Alberdi a Frías en la que, alborozado pues supone el definitivo desalojo de Rosas, le dice que en seis meses más estará en Buenos Aires; en ese momento comenzó a escribir panfletos anónimos contra Rosas [7].

2. *Después del conflicto: Rosas, "el hombre de América"*. A partir de la derrota-triunfo de las armas argentinas en la Vuelta de Obligado el 20 de noviembre de 1845 y de los sucesivos combates de la guerra, Inglaterra y Francia se convencieron de la necesidad de concertar la paz. El triunfo de la Confederación fue enorme e inesperado. Toda América lo reconoció y asignó a la campaña una importancia continental. Ahora, el Restaurador parecía más inamovible que nunca.

Fue entonces cuando Alberdi volvió a cambiar y escribió un ensayo donde expresa una altísima alabanza a Rosas de quien dice: "no en vano se le llama desde hoy *hombre de América*" (*La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo*, Obras Completas, vol. III, p.219-242). Alberdi ofreció sus servicios al gobernador de Buenos Aires. Por su parte, Rosas comenzó una política de reconciliación decretando una amnistía e invitó a Alberdi a regresar al país. Pero Alberdi prefirió quedarse en Chile. El próximo cambio se producirá en 1852.

b) *Génesis y supuestos filosóficos de las* Bases

Después de la paz con Inglaterra y Francia, la Confederación transitó tres años de prosperidad: agricultura, ganadería, saladeros, lana, repunte de la producción de trigo, aumento del comercio exterior especialmente franco-argentino, revalorización de la moneda. Sin embargo, la alianza bélica entre Corrientes, Entre Ríos, Uruguay y el Brasil (nación esta última que no hubiese dado un solo paso sin la defección de Urquiza al mando de un poderoso ejército destinado precisamente a contener al Imperio) terminó con la caída de Rosas el 3 de febrero de 1852.

Enterado Alberdi de los hechos, comenzó a componer rápidamente en Valparaíso su célebre libro *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* (la 1ª edición es de Santos Tornero, Imprenta de El Mercurio, Valparaíso, 1852; cf. Bibliografía); Alberdi era por entonces director-fundador de *El Comercio* de Valparaíso, apoyado por el gobierno y económicamente sostenido por el empresario William Wheelwright, cliente de su estudio jurídico. Juan Pablo Oliver demostró que "en este diario se encuentra la génesis de las *Bases*" [8]; no bien el

---

7 *Op. cit.*., p. 222.
8 *Op. cit.*, p. 307-309.

libro estuvo editado, su autor envió un ejemplar a Urquiza acompañado por una carta muy expresiva. El general designó Ministro de Hacienda a Mariano Fragueiro quien representaba la posición doctrinal opuesta al liberalismo de Alberdi. Fragueiro, lamentablemente, debió resignar su cargo al año siguiente [9].

1. *El fin de la sociedad: el progreso indefinido*. Una vez ambientada la nueva obra de Alberdi, cabe ahora preguntarnos por los supuestos filosóficos de las *Bases*. El *Fragmento preliminar* en el cual Alberdi repite a Leroux quien era proteccionista en economía y antiliberal, está ahora en disidencia con las *Bases* que es liberal y librecambista. Las diferencias van más allá, sobre todo en filosofía política; pero, en el fondo, sigue presente como un hilo conductor que une todas las etapas, la idea esencial del iluminismo; la del progreso indefinido. En la Introducción de las *Bases* comienza afirmando dogmáticamente que "el fin providencial de esa ley de expansión (de "las razas civilizadas de Europa") es el *mejoramiento indefinido* de la especie humana" (*Bases*, ed. de A. A. Piñeiro, 3ª ed., p. 17, Plus Ultra, Bs. As., 1981; en Obras Completas, vol. I); esta "ley de dilatación del género humano se realiza *fatalmente*, o bien por los medios pacíficos de la civilización, bien por la conquista de la espada" (op. cit., p. 18); de modo que las instituciones americanas serán adecuadas a su "destino progresista" *en la medida* en que sean "expresión organizada de esa ley de civilización" (p. 19). Ni siquiera la ley de la "voluntad general" de Rousseau tiene poder contra esta "fatalidad" porque "es impotente contra ante los hechos, que son obra de la Providencia" (p. 112). La Argentina está en buena situación por estar "más próxima a Europa" y porque "recibió más presto el influjo de sus ideas progresistas" (p. 214); de modo que "organizar un pueblo" (en el progreso fatal) es "el cumplimiento de una ley providencial" (p. 266). Como se comprueba con los textos, aunque las *Bases* se diferencie del *Fragmento* en filosofía política, sin embargo a ambas obras las une el iluminismo prerromántico del que Alberdi nunca abdicó.

2. *América, una Europa de segunda clase. México, víctima lógica de su obstinación patriótica*. Desde esta perspectiva iluminista, las repúblicas que componen Hispanoamérica "son producto y testimonio vivo de la acción de Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América; y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades" (op. cit., p. 81); de modo que "todo en la civilización de nuestro suelo es europeo. Dicho de otro modo, "en América todo lo que no es europeo es bárbaro" (p.83). Claro que, lamentablemente, lo europeo

9 Juan P. Oliver, *Op. cit.*, p. 356 y 292.

nuestro es europeo de tercer orden. Con la independencia terminó el influjo de España, "pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa" (p. 84). En esto Alberdi sigue siendo el mismo que, quince años antes, había proclamado en el *Fragmento*: "somos hijos de la Francia". Ahora es menester agregar –y quizá anteponer– a Inglaterra.

Esto resulta inevitable, porque no es otra cosa que el cumplimiento de la "ley de expansión" que "se realiza fatalmente". La expansión "civilizadora" no se detiene. Frente a ella sólo caben dos actitudes que conducen exactamente al mismo fin: *oponerse* por las armas (como la Argentina en 1838 y en 1845) o "*dando* espontáneamente a la civilización el goce de este suelo" (p.18). Es decir, entregarse sin lucha a la expansión imperialista. He ahí el caso de México que no aceptó "los medios pacíficos de la civilización" y ha debido soportar "la conquista de la espada" por los Estados Unidos. Más todavía: "México, que debía estimularse con el grande espectáculo de la nación vecina (*la* "civilización"), ha presentado siempre al extranjero, que debía ser su salvador (*sic*) como poblador mexicano, una resistencia tenaz y una mala disposición que, además de su atraso, le han costado guerras sangrientas y desastrosas" (p.51). La oposición de nuestro hermano México (heredero y dueño de larga tradición greco romana, ibero indo católica) contra la "civilización" anglosajona le "ha conducido [...] a perder a Texas y California, y lleva quizás a desaparecer como nación" (p.52). Peor para él. Eso le pasa por oponerse a la "ley de expansión" de un país "de mejor sentido económico" (p.17) y, por lo tanto, superior.

Incorporada California a la "civilización vecina", ésta "tomó posesión del rico suelo y estableció en él sus leyes de verdadera libertad y franquicia. Feliz California y feliz el despojado México porque, ahora, el "gobierno de tolerancia" (*sic*) y de progreso, harán más que el oro la grandeza del nuevo Estado del Pacífico" (p.66). No sólo México (¡el feliz despojado!) sino toda América gozará de que "cada caleta sea un puerto" (inglés o norteamericano): "cada afluente navegable reciba los reflejos civilizadores de la bandera de Albión" (p.101). Hay, pues, que *abrir* y *dar*, no sea que nos pase como a México que "ha perdido ya la mitad más bella de su territorio" (p.130). Después de todo, olvidemos los heroísmos patrióticos; ¡feliz México, cuya mitad del norte está ya en el campo de la "civilización"!

3. *"El inglés es el más perfecto de los hombres". Fin providencial de la "ley de expansión"*. Alberdi, notorio descendiente del altivo pueblo vasco, ha comprendido que la América del Norte ha sido "colonizada por un país de *mejor sentido económico*; siendo ésa una de las principales causas de su superioridad respecto de la nuestra" (p.17). Como su amigo José María Gutiérrez, cree que el idioma inglés es el vehículo de la "civilización"; por eso dice: "el idioma inglés, como idioma de la libertad,

de la industria y el orden, debe ser aún más obligatorio que el latín" (p.77). Produciría un cambio en la mentalidad de los jóvenes volviéndolos abiertos a la industria, a la economía; en una palabra, a la "civilización". La industria "conduce al bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad: ejemplos de ello Inglaterra y los Estados Unidos" (p.78); y no sólo eso, sino que la misma "moralidad religiosa" llega por la industria. Es curioso y contradictorio que Alberdi haya sostenido al mismo tiempo que el destino de la Argentina *no es* la industria sino ser apenas un país "pastor y comercial".

En verdad, "hemos cambiado de ancestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa" (p.84). Por eso, nuestro dilema "es fatal: o católicos exclusivamente y despoblada (la Argentina); o poblada y próspera, y tolerancia en materia de religión"; son precisamente los protestantes (ingleses, alemanes, suizos, norteamericanos) "los pobladores de que más necesita este continente" (p.94). El modelo es el pueblo inglés, producto de un gran cruzamiento: el resultado está (para Alberdi) a la vista: "el inglés es el más perfecto de los hombres" (*¡sic!*) (p. 102).

Esta sofística (que no filosofía) economicista, activista y practicista, piensa que es pura utopía la realización de las ideas de Siéyes "y las doctrinas puritanas de Massachussets, si tienen que realizarlas con nuestros peones y gauchos que apenas aventajan a los indígenas" (p.232); será necesario "cambiar nuestras gentes, incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella, sin abdicar el tipo de nuestra raza original, y mucho menos el señorío del país". Es natural que el lector (ya horrorizado por lo que ha leído) se pregunte: ¿Cómo será posible mantener raza y señorío inmediatamente después de haber renunciado a ellos? (op. cit., p.233). Pero Alberdi no ceja: es necesario fomentar "la población anglosajona" porque está "identificada con el vapor, el comercio y la libertad". La constitución debe tender a "alterar y modificar la condición de la población actual. Su misión –agrega– es *esencialmente económica*" (p.235). Cierro este doloroso parágrafo con este no menos doloroso texto: "hoy que necesita el país de trabajadores, de hombres de paz (*sic*) y de buen sentido, *en lugar de héroes*...". "La guerra de la Independencia nos ha dejado la manía ridícula y aciaga del heroísmo" (*Bases*, p. 254).

4. *Los "nuevos misioneros" de la civilización y el ideal republicano: el Estado de California*. Para el iluminismo alberdiano, la civilización es inglesa y a ella debemos entregar el porvenir: "No temáis *enajenar* el porvenir remoto de nuestra industria a la civilización, si hay riesgo de que la arrebaten la barbarie o la tiranía interiores"; por medio de tratados hemos de "colocar la civilización sudamericana *bajo el protectorado de la civilización del mundo*" (op. cit., p.91-92). A nuestros ríos interiores

debemos "*entregarlos* a la ley de los mares, es decir, a la libertad absoluta" (p.100) y así no correremos la suerte de México (p.101). La cosa es clara: si luchamos (absurdamente) nos vencerán; si entregamos todo, alcanzaremos la civilización. Definitivamente "ha pasado la época de los héroes; entramos en la edad del buen sentido" (p.103). Los industriales, los progresistas "civilizadores" son "los *nuevos misioneros,* que visan empresas desconocidas a los jesuitas del siglo XVIII" (p.104). Cambiando, pues, "nuestras gentes incapaces de libertad" por otras progresistas, la Constitución será eficaz como su mejor modelo que es la Constitución de la California anglosajona (p.242). En verdad ésa es *la* cultura y no otra: "en Chile y en el Paraguay saben leer todos los hombres del pueblo; y sin embargo son incultos y selváticos al lado de un obrero inglés o francés que muchas veces no conocen la *o*" (p.243).

En filosofía política, esencialmente practicista, se decide (*en 1852)* por la república, ya que la monarquía resulta impracticable *(Bases*, p. 69-70; "es cosa que no ocurriría a ninguna cabeza de sentido práctico" (p.70). La "base de criterio" de la Constitución son las "exigencias económicas e industriales" (p.106) y, desechadas todas las otras constituciones de Hispanoamérica, Alberdi decide tomar como modelo o la de California (op. cit., p.110, 118, 65-68, 131), inventando para la Argentina una forma de "gobierno mixto", es decir, federal-unitario o de "unidad múltiple" (p.152). Sobre esta base fomentaremos "en nuestro suelo la población anglosajona", esa "raza de progreso y de civilización" (p. 34-235).

La primacía de los valores útiles sobre los tradicionales es total: "la política de Rosas, encaminada a la adquisición de glorias militares sin objeto ni utilidad, ha sido repetición intempestiva de una tendencia que fue útil en su tiempo, pero que ha venido a ser perniciosa a los progresos de América" (p.253).

Como en tantas otras cosas (los conflictos de 1838, de 1845, su relación con Urquiza después de Caseros) este tema de la población anglosajona a Alberdi le salió al revés: la gran inmigración que acudió a la Argentina fue mediterránea: los más numerosos, italianos y españoles (por desgracia para Alberdi ¡más españoles!) que se engarzaron en nuestra sociedad y en nuestra tradición.

5. *Primacía de lo útil sobre el patriotismo*. La filosofía social alberdiana es simple: El "mejoramiento indefinido de la especie humana" conlleva la primacía de lo útil. Consiguientemente, "la patria no es el suelo"; en verdad (y para nosotros sólo desde 1810) "la patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización organizados en el suelo nativo" (p.87). "El patriotismo", artificio del que se valieron como medio de fuerza Bolívar y San Martín (sobre todo este último al "aplaudir en 1844 la resis-

tencia de Rosas a reclamaciones accidentales (*sic*) de algunos (*sic*) Estados Europeos") ignora las "nuevas exigencias" de nuestro continente (p.87-88). Alberdi anticipa aquí sus ideas de *El crimen de la guerra* (1872); pero, antes, transitará por un período monárquico que examino inmediatamente.

4. Alberdi monárquico

a) *Una filosofía política "aplicada"*

Es conveniente recordar que, en abril de 1852, al confirmar la noticia de la caída de Rosas, Alberdi comenzó a redactar rápidamente las *Bases*, obra publicada en el siguiente mes de mayo y, siguiendo su costumbre, envió un ejemplar de la misma al general Urquiza. Oliver transcribe lo esencial de una carta a Félix Frías de poco más de seis meses después (13. 12. 52) en la cual anuncia su nuevo libro que el futuro editor titularía *Del gobierno en Sud-América* (op. cit., p.500-501). Dice que allí dirá su "última palabra sobre la organización argentina" (en Carta a Juan María Gutiérrez). En 1862 manifiesta que ya tiene listos los materiales de la obra. Este libro permaneció inédito hasta 1896, editado por su hijo Manuel (Escritos Póstumos, vol. IV). Un manto de silencio le ha cubierto hasta nuestros días pues ni siquiera la nueva edición de Peña Lillo (1969) con estudio preliminar de Juan Pablo Oliver pudo sacarle de un estado de casi-inédito (cf. Bibliografía).

Una vez más estamos ante un nuevo cambio de Alberdi –quizá espectacular para un lector superficial– porque pasa del republicanismo al monarquismo. En *Bases* acaba de sostener que "la idea de una monarquía representativa en la América española es pobrísima y ridícula; carece, a mi ver, hasta de sentido común..."; pensar en la monarquía, como lo hicieron San Martín y Belgrano, "es cosa que no ocurriría a ninguna cabeza de sentido práctico" (*Bases*, p.70). Pero ahora propone la monarquía representativa a lo largo de las 673 páginas de su nuevo libro y sus modelos son, precisamente, Belgrano, San Martín, Bolívar y Sucre a quienes dedica la obra.

El libro quiere ser una reflexión de filosofía práctica, no teórica: "La política y el gobierno, considerados como *ciencia abstracta* y especulativa, ciencia de meras ideas filosóficas, es estudio de escuela..."; lo que propone es una "política aplicada, los hechos, los pueblos, los intereses..." (*Del gobierno en Sud-América*, Escritos Póstumos, vol. IV, p.89-90; cf. Bibliografía). Dicho en pocos términos, se trata, ahora, de una filosofía política "aplicada", emergente de los intereses, caracteres y experiencia concreta de Iberoamérica.

b) *Por qué la monarquía constitucional es el único régimen posible en Hispanoamérica y en la Argentina*

Quizá llame la atención que, aludiendo a los cambios de Alberdi, haya dicho más arriba que parecen espectaculares para un lector superficial. En efecto, no puede negarse que tales cambios son espectaculares en el orden del comportamiento personal. Pero una lectura atenta de sus obras podrá comprobar que ciertas ideas básicas, aunque filosóficamente paupérrimas, constituyen el eje de todos sus escritos y se mantienen inalterables: estas ideas son las de la *marcha inexorable de la historia* al modo iluminista y la identificación de la civilización con el progreso material y los valores útiles. Esta doble línea doctrinal que, en el fondo, es una sola, le sirven tanto para proponer la república como para sostener la monarquía. Idéntica línea doctrinal de fondo, posiciones opuestas en la conducta concreta.

1. *La marcha inexorable del progreso*. Para Alberdi, un hecho histórico, en este caso la revolución americana, "fue un movimiento de progreso y civilización" por el cual la revolución francesa tuvo "un desarrollo transatlántico" (op. cit., p.49). De ahí que a San Martín le fueran suficientes dos batallas porque el nuevo mundo "ya estaba libertado por el poder providencial de las cosas" (op. cit., p. 47); "realización fatal de una necesidad de la civilización, ese cambio es irrevocable como ella" (op. cit., p.51), "ley económica que hizo caer el poder colonial" (p.71): no es otra cosa que "la ley del progreso", "inevitable", por la cual "el mundo no deja de marchar"(op. cit. p.81-82). Esta "transformación será fatal e inevitable, impuesta por una necesidad del orden" (p.345), "fatal e irresistible como el desarrollo de la civilización" (op. cit., p.414); de ahí que "contra la fuerza que gobierna a las cosas por sí mismas, nada puede el gobierno de los hombres" (op. cit., p.422). Como en los escritos juveniles, a este movimiento fatal y necesario Alberdi le llama "principio de progreso indefinido" (op. cit., p.508) realmente "irrevocable" (p.654). El iluminismo como en Echeverría y en Vicente Fidel López sigue incólume a pesar del paso de los años.

2. *Progreso indefinido y civilización*. La meta no es otra que la civilización. Es casi imposible que los iluministas la definan. Alberdi algo aventura cuando dice que es "el bienestar, el perfeccionamiento, la mejora del hombre, física y moral, la riqueza, el poder, la seguridad, la dignidad" (op. cit., p.83-84). No saldrá de apuros el lector ante esta enumeración en la cual lo definido entra en la definición. Pero es algo. Al disponerse a fundamentar la monarquía y aludir a los "intereses de la civilización" (op. cit., p.14) quizá podría decirse que civilización es *el bienestar que procuran los bienes útiles*, todo dentro de una concepción liberal-capitalista de la vida; así, un buen gobierno "es toda una civiliza-

ción" (p.85); es también la industria, el comercio, la paz, el progreso que viene no de la Europa clásica sino de la burgués-capitalista (cf. p. 275); ésta es la civilización que puede alcanzar la monarquía representativa. Europa *es* la civilización (p.486, 492-493, 512, 533, 570); de modo que "unirse con la Europa (liberal) es unirse con la civilización" (p.598, 650).

Ahora podemos preguntarnos por las razones que mueven a Alberdi a sostener que es la monarquía el único régimen posible en América Española.

El "gran cambio complementario" (op. cit., p.20) que anunciaba el autor de las *Bases*, es el advenimiento de la monarquía adoptada por necesidad; por "resignación" (p.26) porque la república "no es el gobierno capaz" para alcanzar el fin de la revolución (p.31). No hay que olvidar que aquel cambio "era obra de la Europa no de América, que era agente pasivo" (p.64, 67, 76 ss, 79) pues Europa le dio hasta sus revoluciones (p.71 ss). La república sólo sirvió para expulsar a Europa y la monarquía servirá para que Europa vuelva instalando el régimen *centralizado* y *fuerte* que es menester (p.87).

América debe abrazar la monarquía no porque sea mejor que la república, "sino porque es el gobierno que prevalece en la Europa civilizada, con quien necesitamos vivir unidos para tener civilización" (p.92). Si Europa es la "metrópoli intelectual" (p.95) y ella nos da ejemplo, sólo la "monarquía constitucional mixta, o compuesta de tres, es la mejor forma en teoría (p.97) asegurando la libertad y la centralidad; como el caso de Inglaterra a quien debe el mundo la libertad moderna" (p.98) y es "el modelo teórico y práctico (p.112). Habida cuenta de este "gobierno a la inglesa (como) monarquía libre y democrática" (p.114), la forma de gobierno sudamericana "debería ser la monarquía". Y esto es así porque "en América, todo lo que no es *latino* y *sajón*, es decir, *europeo*, es bárbaro" (p.115).

La república ha sido para nosotros el caos, la anarquía; los pueblos sudamericanos "son monarquías vacantes", estado que "impropiamente se llama república" (p.135, 198, 199). De hecho, "la república hace imposible el gobierno en América del Sud (p.147 ss), la ha aislado y arruinado sus negocios (p. 156 ss), ha excluido del gobierno a los mejores (p.177 ss) y desacreditado al país (p.181 ss). Por eso, mientras la república "es la realidad del gobierno, (la monarquía) es el gobierno positivo y práctico, el gobierno humano" (p.197). Cada país sudamericano es una *monarquía latente* (p.200-204); se orienta hacia "la monarquía democrática" (p.227) que es "el gobierno que está en la naturaleza de las cosas del mundo americano" (p.228).

Alberdi encuentra fundamentos para su tesis en el largo pasado monárquico de América (p.233-234) al que debe sus propios libertadores,

especialmente Bolívar y San Martín cuyas ideas monárquicas analiza. Estudia también los antecedentes de creación de reinos independientes por parte del ministro Godoy y principalmente del Conde de Aranda (p.56-57, 59, 297-298 ss, 337), las ideas monárquicas de los próceres del año 10, pero sin perder de vista lo que llama "gobierno a la europea" (p.24, 43, 62 ss, 67, 116-117, 405, 410-411, 414, 495, 481 ss.) ejemplificados ya con su adorada Inglaterra (p.98, 102, 114, 150, 280) ya con su amada patria espiritual: Francia, que ejerce cierta soberanía sobre América del Sud (p.497, 563 ss, 626).

Quizá no esté de más advertir que adscribir a estas ideas a Belgrano, a San Martín y a Bolívar es tan absolutamente falso que no resiste el menor análisis. Todos ellos fueron, en efecto, monárquicos, pero en un sentido *divergente* al capitalismo liberal intervencionista de Juan Bautista Alberdi.

c) *Practicabilidad del gobierno europeísta monárquico en América Española*

¿Cómo llevar a cabo semejante proyecto de filosofía política "aplicada"? Habida cuenta que "el *orden* y la *libertad* son las dos condiciones de la civilización" (p.342), vemos que la república (que en América es desorden y despotismo) "es más impracticable que la monarquía" (p.60). Tenemos el antecedente de Rosas (p.352, 373, 383); pero Alberdi comprende con razón que el Restaurador sigue la línea de los Virreyes y, por tanto, de la *monarquía liberal* cuyos grandes principios son la "soberanía del pueblo" y la centralización. Será bueno restablecer la *aristocracia* (nobles hereditarios y otros sólo de por vida) fundada en los méritos (la "noble igualdad") (p.395-401); en pos de este propósito, apoya Alberdi la *intervención* extra americana (p.459 y ss) como una de las potestades de la "civilización". Dicho en otros términos, las potencias "civilizadas" (como Inglaterra y Francia) tienen derecho de intervención en los países americanos; tratando de establecer una conciliación (imposible) entre la independencia y "la acción civilizadora de la Europa" (p.498), pueden lograrse la "centralización" y la "duración" (p.519, 520, 647).

¿El *modus operandi*? Forjar ligas, tratados (p.523 y ss), unas pocas pero decisivas reformas a la Constitución (p. 526 y ss) y llevar a cabo un gran "Congreso de ambos mundos" (p.584); para realizarlo, no hace falta convocar nuevos diputados: bastará con la reunión de todos los embajadores iberoamericanos... naturalmente... *en París* (p.563-567, 626). Aunque Alberdi niega que se trate de meros protectorados (p. 89) su proyecto a eso nos lleva porque por un lado ha admitido la intervención y, por otro, afirma tantas veces que "unirse con la Europa es unirse con la civilización" (p.598). La infidelidad a la patria no fue en Alberdi un acto aislado sino un *estado habitual*.

5. El último Alberdi

a) *El pacifismo iluminista. San Martín, el anti-modelo, e Inglaterra, "patria de la libertad"*

1. *El crimen de la guerra (1870)*. Podría haberse pensado que el monarquismo de la década del 60 constituía la "última palabra sobre la organización argentina", como el mismo Alberdi anunciaba. Pero no fue así ni podía serlo tratándose de Alberdi.

Ahora, en la edad madura, radicalizará cierto pacifismo siempre alimentado por un iluminismo vago e impreciso y emprenderá también una ácida crítica a la sociedad argentina. Lo primero se expresa en su libro iusfilosófico *El crimen de la guerra*, escrito poco antes de la guerra franco-prusiana (1870) con ocasión del concurso abierto por la organización antimilitarista "Liga Internacional y permanente de la paz" sobre el tema *Le crime de la Guerre dénoncé a l'Humanité*, en París. El libro de Alberdi, volumen II de sus Escritos Póstumos, es citado aquí por la edición de la Cultura Argentina con prólogo de José Nicolás Matienzo en 1915 (cf. Bibliografía). Como es habitual, se apoya en el *progresismo* fatal y tiene como modelo del mismo a Inglaterra, aunque, doctrinariamente, su fuente es Grocio a quien no siempre sigue fielmente o no siempre entiende. La afirmación primera es prueba de ello cuando dice que "el derecho de guerra" es "el derecho del homicidio" o del crimen (op. cit., p.38). Sin tener la menor idea de la verdadera posición de la Iglesia Católica sobre la guerra, afirma que el cristianismo "es la abolición de la guerra" (p.43); claro es que las guerras se irán haciendo más raras a medida que el *progreso* vaya mejorando al hombre (p.46); por más que se reconozca que es un derecho como defensa, de hecho es imposible determinarlo; la sola expresión "guerra justa" "envuelve un contrasentido salvaje" (p.66) entre las naciones. Si se tiene en cuenta que el derecho de gentes es "el derecho civil del género humano" (p.75) comprobamos que es la parte interesada la que usa de la violencia (p.80). Para Alberdi es el comercio el creador del derecho de gentes (p.90) y el mismo Grocio es resultado de él; frente al mundo latino gobernado por tradiciones imperiales y por el Papa, Grocio representa los países fríos; siguiéndolo (*De la paz y de la guerra*, III, cap. 10) sostiene la responsabilidad penal de los gobernantes (cap. IV, IV a VII) y señala los efectos perniciosos de la guerra; el camino es la supresión (utópica siempre) de la guerra por medios pacificadores como es el comercio (p.138-139) para ver un día imponerse la civilización "por la fuerza de las cosas" (p. 149). El soldado pasa a ser sinónimo de verdugo " y si alguna diferencia real existe, es en favor del verdugo" (p.171); el soldado debe convertirse en "el guardián de la paz": Washington es "su más cabal personificación moderna" (p.174, 178, 179,191). Grocio le ayuda para sostener que

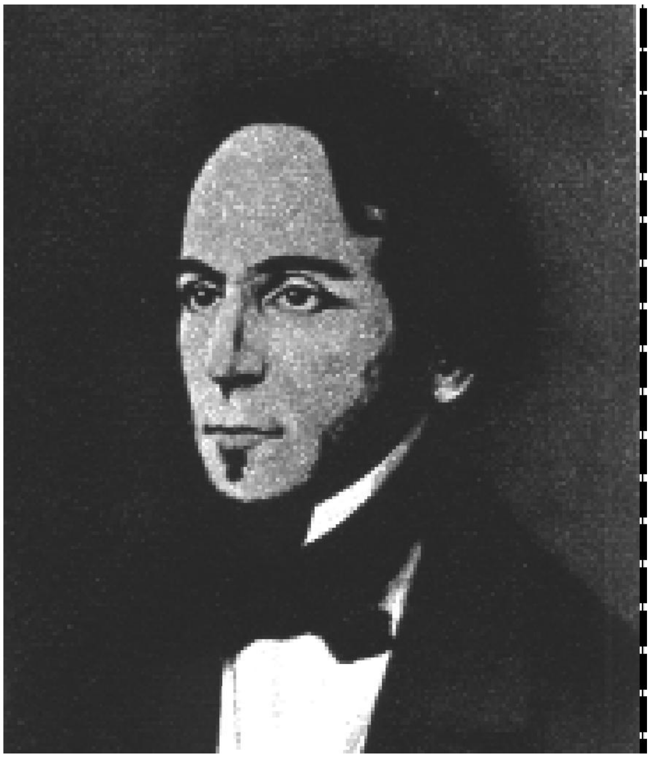
los soldados son los cómplices del gobernante, y así será hasta que desaparezca la guerra "ante los progresos de la santa y noble democracia armada...de las armas de la luz" (p.177). La ilusión de la "paz universal y perpetua" encuentra sus aliados en los neutrales (p.183, 185, 189, 193-201) que es el grueso del "pueblo-mundo" (cap. X); lo cierto es que "las nociones de patriotismo y la tradición deben modificarse" en beneficio del cosmopolitismo que se convierte en un abstracto "patriotismo universal y humano" (p.186). Procura así una "sociedad de las naciones" (p.215) base de la "democracia internacional" y del gobierno del mundo (p.220); de tal modo, el poder soberano de cada nación deberá subordinarse "a la soberanía suprema del género humano" (p.251).

El nervio de *El crimen de la guerra* es, como siempre, la idea del progreso indefinido y necesario, que irá por sí mismo disminuyendo el número de guerras (p. 46); semejante progreso "viene paso a paso" (p.149) y a él se debe la independencia de América "producto de la civilización general de este siglo"; es decir, "del progreso natural de las cosas" y no de las batallas de los militares (p.259); esto ha sido debido a "las necesidades instintivas de la civilización" cuyas leyes "presiden al progreso humano" (p.262).

En esta perspectiva, la figura de San Martín, a quien conoció en 1843 y a quien entonces calificó como el "gran hombre que había hecho vibrar la espada libertadora de Chile y Perú" escribiendo sobre él un panegírico entusiasta (folleto publicado en París en 1844), se transforma ahora en un sujeto que merece el despectivo nombre de "San Martillo" estampado en la comedia *Los gigantes de los Andes* (Escritos Póstumos, vol. XII, p. 482 y ss). El General San Martín es, ahora, el antimodelo que "ha merecido su fama a los tontos" (Escritos Póstumos, X, p. 308, ya citado antes por Oliver, *op. cit.*, p. 566). Alberdi traza una imagen falsísima y denigrante del Libertador (*El crimen de la guerra*, p. 262-266) que no vale la pena transcribir; lo cierto es, para Alberdi, que la revolución (la independencia) nada tuvo que ver con San Martín pues fue obra, fatal y necesaria, "de causas de un orden superior" (p.267).

En cambio, el modelo, sobre todo social, es Inglaterra y también Estados Unidos: "son ejemplos de esta verdad" (p.158-159): estos países "son los primeros que han hecho de la paz un sistema político" (*¡sic!* p. 164). No le arredra que la historia desmienta cada una de sus afirmaciones porque agrega que en esos países, él ha "conocido este tipo de ciudadano manso, paciente y bueno" (p.168) fruto de la práctica de la libertad "en el sentido que esta palabra tiene en Inglaterra, en Estados Unidos, en Bélgica, en Suiza" (p.276).

Alberdi atribuye a Grocio, como era de esperar, la fundación del derecho internacional e ignora totalmente a Francisco de Vitoria y la escolástica española; de los autores citados en *El crimen de la guerra,* las vein-



tisiete citas de Grocio demuestran el dominio del iusfilósofo holandés (p.47, 54, 83, 84, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 101, 106, 107, 141, 145, 175, 177, 185, 186, 192, 206, 209, 214-215, 217, 241, 242, 248); le siguen otros como Alberico Gentile (seis) y Adam Smith (dos); los demás nombres son sólo nombres que va citando al correr de la pluma sin expresa referencia a sus obras. Como obra iusfilosófica, *El crimen de la guerra* es algo más que muy floja, pero pone en evidencia no sólo una gran confusión teórica sino que sigue bajo el dominio de la idea del progreso indefinido como motor incoercible de la historia... y la civilización. Con el tiempo, este aspecto doctrinal no será sometido a crítica sino que se volverá más y más absoluto. El total pacifismo teórico de Alberdi, no le impidió apoyar guerras injustas como la intervención armada francesa contra la Argentina en 1838, la guerra colonialista de Francia en Argelia, la agresión armada de Francia e Inglaterra contra la Confederación en 1845, la guerra de Estados Unidos contra México en 1848, la de Francia contra Túnez en 1844, la incorporación de la India al imperio británico, el bombardeo a Cantón en 1858, la expedición francesa a México en 1862, etc. (cf. J. P. Oliver, *op. cit.*, p.575-576). Para Alberdi, sólo se trataba del legítimo "poder de dilatación" de las potencias "civilizadoras".

2. Peregrinación de Luz del Día (1871).

Inmediatamente después emprende la crítica a la sociedad argentina en las páginas de ese libro extraño cuyo título completo es *Peregrinación de Luz del Día o viaje y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo;* fue publicado en París en 1871 por el editor porteño Carlos Casavalle; es el vol. 7 de sus Obras Completas y aquí utilizo la edición de Ricardo Rojas, La Facultad, Bue-nos Aires, 1916 (cf. Bibliografía). El libro, según Alberdi, es "casi un li-bro de filosofía moral", "casi... de política y de mundo" y, lo más se-guro, "un cuento fantástico" que narra el viaje de la Verdad al Nuevo Mundo; es personificada por Luz del Día, bello personaje asexuado que padece terribles desencantos (p.31-32).

Llegada la Verdad a América, fue puesta en contacto con "un gran partidario de la educación y de la inmigración europea" llamado Tartufo (Sarmiento) a quien todos detestan pero todos imitan (p.38). Tartufo le enseña que aquí "la Verdad no es amada como ella se lo figura"; América "no es más que un reflejo de la Europa de más atrás" (p.50). Es verdad que "gobernar es poblar"; pero, de acuerdo con Adam Smith, la población debe ser anglosajona (p.59); para Tartufo "el dinero es el poder legítimo, la autoridad moral" (p.61) y la misma Verdad es enemiga de sí misma porque en América si se diera a conocer, causaría horror pues la Mentira se presenta como Verdad (p.66-67, 139) en un país dominado por un jesuitismo de gorro colorado que asesina a la Verdad en nombre de ella misma (p.68).

El mismo Tartufo pone a Luz en contacto con Basilio (Bartolomé Mitre) cuya "máquina favorita" es "la calumnia", una suerte de "calumnia buena, calumnia de civilización y de progreso" (p.83, 119). Sus recursos son la felonía y el espionaje, la ausencia de principios y el patriotismo entendido como huída del propio país "para no volver a verlo jamás" (p.112). Luz conoce luego a Gil Blas (Alsina) para quien el régimen colonial vive de incógnito; no es su amo el rey, pero ahora "mi amo es... el *Pueblo Soberano*" (p.133-134) al que engaña como quiere ya que "poder y verdad son antítesis" (p.136). El engaño por la prensa y el delito (p.143), "corteja" a la misma Verdad aunque todos "practican la mentira" (p.148).

Cansada de bribones, Luz busca los viejos caballeros españoles porque ha oído que andan por América don Quijote y Sancho, el Cid y Pelayo. Como "la democracia....los ha igualado" (p.154) don Quijote ha perdido el "don" y Sancho se le iguala (p.154-155); el Cid ha degenerado y lo mismo Pelayo pues "se han acanallado por efecto de la democracia" (p.157). Quijote (Urquiza) "toma los carneros por ciudadanos libres" (p.165) y decide fundar con ellos el reino de Quijotanía en la Patagonia. Los carneros ni *se* eligen ni eligen *por sí* sino lo que se les indique; sólo tienen el "sufragio universal" (p.181). Lo cierto es que Quijotanía tiene un desastroso fin terminando sus autores en prisión (p.232).

Ante la evidencia del *sufragio universal de la universal ignorancia*, Luz del Día se decide, según cuenta Fígaro (Alberdi), dictar una conferencia sobre el gobierno libre. Distingue entre libertad exterior (independencia) y libertad interior (el *self-government* de los ingleses) que es toda la cuestión en Sudamérica (p.244-245). La primera era fatal en cuanto "producida por la civilización general" (p.248-250); la segunda, organizada en Estados Unidos por Washington, Jefferson y Franklin (p.252) son los hijos y no los padres de la libertad (p.255) mientras que en el Sud padecemos "esta tiranía, que es la tiranía moderna y democrática" (p.256). Alberdi no quiere ni soldados ni poetas: "América no será libre sino cuando esté libre de libertadores" (p.259); no hay otro medio de conquistar la libertad interior que crear el gobierno en la libertad "entendida a la inglesa"; la América libre, por otra parte, son los Estados Unidos, libertad que la ha recibido "de manos de Inglaterra" (p.262, 265). El dilema es claro: o América es exclusivamente latina "y entonces esclava", o sajona y entonces libre (p.268). En Alberdi, la autodenigración del mundo clásico latino es enfermiza y se leen sus textos con una mezcla de indignación y de conmiseración. Para colmo, con el fin de atraer a la Europa sajona a estas tierras "no hay sino que dejar libre curso a su poder de dilatación" (p.272); es decir, a su poder de expansión y de invasión. El lector piensa que para esta mentalidad increíble, no fueron victorias sino derrotas (claro, de la "civilización") las heroicas defensas y triunfos argentinos contra el invasor inglés en 1806, 1807, 1845...

Las ideas básicas siguen siendo las mismas: el progresismo iluminista civilizatorio (p.248, 249, 250); la adoración de Inglaterra, "patria de la libertad", de los Estados Unidos y de Europa nórdica (p.59, 163, 175, 223, 252, 254, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273-274, 279, 281); la denigración del patriotismo (p.84, 109, 112), la detestación de los caudillos criollos (p.157, 253) y, naturalmente, del General San Martín (p.153-154, 250, 252-253, 286).

Parece realmente simbólico que este libro fuese terminado de escribir en el retiro de la ciudad de Londres, en febrero de 1871 (p.309).

b) *Wheelwright, el nuevo "héroe" de América* (1876)

La "eterna impulsión progresiva" del *Fragmento preliminar*, alcanza aquí su culminación. El *progreso* ("fatal impulsión de la historia") halla por fin un modelo que Alberdi ha descubierto en la personalidad del ciudadano norteamericano William Wheelwright, cliente, su mejor cliente, de su estudio jurídico de Valparaíso. Para ponerlo de relieve publicó Alberdi un nuevo libro: *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwrigth en América del Sud*, 327 pp., Librería de Garnier Hermanos, París, 1876; es el vol. 8 de sus Obras Completas; cito por la primera edición (cf. Bibliografía).

La "filosofía práctica" de Alberdi tiene argumentos prácticos: Wheelwright ha rendido servicios de "magnitud gigantesca" revelándose como digno compatriota de Washington y Franklin (p.3). Como él, debemos dejar libre curso al "*progreso espontáneo* y natural debido al comercio y a la industria" (p.4). En la hora del ferrocarril, del vapor y del telégrafo, hombres como Wheelwrigth deben ser considerados "como héroes de los Andes a la par de los Bolívar y San Martín. Cruzar sus cumbres con piezas de artillería ligera fue sin duda un esfuerzo extraordinario y digno de memoria; pero cruzarlas con locomotivas de fierro con la rapidez del Cóndor, es casi igual al prodigio de Basco Nuñez de Balboa, que tres siglos antes las cruzó con los primeros buques que navegaron el Pacífico" (*sic*, p.10) [10].

Tal es la "acción civilizadora" de la América inglesa que motiva toda la biografía (cap. II al XXXIII, p.31-292) y que permite extraer importantes consecuencias: la primera, adornada con una cita de Adam Smith, sostiene que "el comercio *civilizará* a Sudamérica" (p.294) y la vida de Wheelwrigth es la confirmación de la tesis (p.296-297). Hay que imitar y multiplicar a los Wheelwrigth en Sudamérica (p.297-298) como seguro factor de *progreso*, sustituyendo "un tipo inferior" (¿el criollo?) "por otro más perfeccionado" (p.299); de ese modo se podrá "hacer el *bienestar* de todo el mundo (que) es el colmo de la moralidad en la industria" (p. 300). El ejemplar es Wheelwrigth: "su figura es tipo de los que necesita Sud América para ver florecer la riqueza de su suelo" (p.315).

Al concluir su libro, Alberdi propone erigir estatuas a Wheelwrigth: "sus estatuas podrían recibir coronas de flores, su sepulcro serio y simple no tendrá sino tiernas lágrimas" (p.317).

Quizá las tuvo del propio Alberdi cuando concluía esta interesante obra en Francia, en su tranquilo retiro de Saint André de Fontenay, el 26 de setiembre de 1875 (p.317).

6. Breve reflexión crítica

Ya señalé oportunamente que el "romanticismo" de este grupo era contradictorio, al menos hasta cierto punto [11]. La clave está en la idea de progreso aparentemente común al iluminismo de los "ideólogos" y al historicismo de los románticos. El primero, el progreso necesario es contrario con la tradición o, al menos, no la tiene en cuenta y, en algunos casos, tiende al materialismo cientificista. En el segundo, la tradición

---

10 Causa estupor el grave error histórico de Alberdi. Se refiere a Vasco Nuñez de Balboa (1475-1517) a quien le atribuye haber surcado por primera vez el Pacífico con sus buques (¿!). En realidad, estando Balboa al frente del Darién, emprendió la travesía del istmo de Panamá descubriendo el Mar del Sur (llamado después Pacífico) el 25 de setiembre de 1513.

11 Me refiero al capítulo XIV del vol. I de mi obra en preparación *Historia de la filosofía en la Argentina, 1610-1996.*

histórica concreta y las características del medio son esenciales. Sin embargo, estos "románticos" argentinos (especialmente Echeverría y Gutiérrez) son más iluministas que románticos; o, si se quiere, son iluministas apóstoles del progreso indefinido, con formas literarias románticas. En ese sentido vivieron y pensaron "separados" del medio casi tanto como los "ideólogos" del tiempo de Rivadavia. Debe tenerse en cuenta que, sobre todo los dos nombrados, no conocieron la Argentina interior. Y no se nos diga que los poemas de Echeverría, por ejemplo, fueron expresión de lo local; basta saltar de *La cautiva* a cualquier pasaje del *Martín Fierro*, para sentir el choque de una diferencia abismal.

Pero el caso más interesante es el de Alberdi. También en él la idea determinante es la del progreso inmanente. Se reconocen elementos iluministas y románticos. Los primeros son muy evidentes: el progreso indefinido (como en Vicente Fidel López) es "fatal" (expresión de Alberdi) directamente heredada de sus profesores ideólogos; a su vez, nada tiene que ver con lo vernáculo su adhesión tan absoluta primero a Francia ("somos hijos de la Francia") y luego a Inglaterra ("patria de la libertad") hasta el extremo de haber apoyado la intervención militar de ambas potencias en 1838 y 1845. Nada tiene de exaltación de lo vernáculo su casi adoración de la vida y de la cultura anglosajona como lo he dejado documentado anteriormente. Una característica de los verdaderos románticos fue el rechazo del iluminismo, lo cual es totalmente extraño a Alberdi; más bien lo contrario pues alaba a Moreno porque le atribuye haber sostenido la doctrina de Adam Smith y a Rivadavia; ambos a dos, decía, "han merecido, mejor que no importa cuál soldado, las estatuas que están lejos de tener" (*El crimen de la guerra*, p.266-267).

Los elementos románticos pueden percibirse en su adhesión (heterodoxa) al Cristianismo, en la noción de derecho como plasma vital de la vida social, en la dirección providencial de la historia, aunque sea contradictoria con el impulso fatal y necesario del progreso. Pero se percibe un predominio de la noción inmanentista de progreso histórico social. Esto explica, contrariamente a la afirmación de Alberini, que careciera de un "seguro instinto nacional" [12]. Todo lo contrario. También explica –más algunos aspectos temperamentales y de carácter que por inefables se me escapan– su naturaleza tornadiza en el plano de las acciones concretas.

Por otro lado, sólo porque Alberini haya dado como supuestos la afirmación de la existencia de Dios, la dirección providencial de la historia (inconciliable con el carácter necesario del progreso), la libertad personal (también inconciliable con el carácter de necesidad de la evo-

---

12 "La metafísica de Alberdi", p. 96, en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino,* 153 pp., Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981; publicado por primera vez en *Archivos de la Universidad de Buenos Aires,* año IX, t. IX, junio-set. de 1934.

lución de los hechos históricos), no puede sostenerse que exista una "metafísica de Alberdi" por más que se utilice la expresión en sentido lato. Alberini argumenta con la noción de progreso y construye un Alberdi que no coincide con el de la realidad. Siento, sin duda, gran respeto por Alberini, pero no puedo compartir su interpretación: Alberini razona bien, interpreta y escribe con coherencia y con gracia, pero no se ciñe a los textos ni una sola vez; hay algo de "inventio" en su lindo artículo sobre Alberdi que ya no puede faltar en una buena bibliografía sobre el tucumano.

Por fin, creo que no corresponde insistir hasta el detalle en las influencias recibidas por Alberdi. Suele hacerse una enumeración de autores (que yo también hago más arriba); pero eso no significa siempre que los haya conocido bien y que hayan ejercido un influjo significativo. Es menester tomarse el arduo trabajo de compulsar los textos de Alberdi con los de aquellos autores. Claro que los autores decisivos son pocos: Jouffroy, Leroux y Grocio; Vico llega muy diluido tanto por la mediación de Michelet cuanto por la falta de comprensión de Alberdi; Herder es indirecto y la noción de progreso de los iluministas la ha recibido en las clases de Diego Alcorta cuando éste traducía literalmente a Condillac. Asoman un Pascal desleído y nada comprendido y un Cousin generalmente presente en aquella generación.

De todos modos y con estos elementos, era un propósito irrealizable y contradictorio proponer una "filosofía americana" (o argentina). Era también muy improbable en un hombre que en sus setenta y cuatro años de vida, vivió cuarenta y cuatro fuera del país. Después de viajar a Montevideo en 1838, regresó en 1879 como diputado nacional por Tucumán y, luego de presidir fugazmente el Colegio Electoral que, en 1881, designó a Dardo Rocha gobernador de Buenos Aires, partió nuevamente hacia su adorada Francia donde falleció el 19 de junio de 1884.

Obras

1 *Obras Completas de Juan Bautista Alberdi*, 8 vols. Edición ordenada por el H. Congreso de la Nación, bajo la dirección de Manuel Bilbao y Arturo Reynal O'Connor, Imprenta de La Tribuna Nacional, Buenos Aires, 1886/1887.

2 *Escritos póstumos*, 16 vols. Edición a cargo de Manuel Alberdi, con apuntes biográficos de Francisco Cruz, Imprenta La Europea, A. A. Rosas, A. Monkes y Cruz Hnos, Buenos Aires, 1895/1901 (a partir del vol. 12, el editor es Francisco Cruz).

3 *Obras selectas*, 18 vols. Edición ordenada y revisada, con Introducción del Dr. Joaquín V. González, Editorial La Facultad, Buenos Aires, 1920.

De algunas obras de Alberdi, como el *Fragmento preliminar, Bases, El Crimen de la guerra y Luz del Día*, utilizo otras ediciones que se indican en el contexto, señalando a qué volumen de sus obras corresponden.

Bibliografía

a) *Bibliografía de y sobre Alberdi*

1 Horacio Jorge Becco, "Bibliografía de Juan Bautista Alberdi", en el vol. de AA.VV., *Estudios sobre Alberdi*, p. 219-232, Ediciones de la Municipalidad, Buenos Aires, 1964.

2 Alberto Octavio Córdoba, *Bibliografía de Alberdi*, 394 pp., Academia Nacional de Derecho, Buenos Aires, 1969.

3 Carlos F. Lafuente, "Bibliografía sobre Juan Bautista Alberdi", *Centro* (Rev. del Centro de Estudiantes de Fil. y Letras), nº 10, p.85-102, Buenos Aires, 1955.

b) *Selección bibliográfica*

1 Coriolano Alberini, "La metafísica de Alberdi", *Archivo de la Universidad de Buenos Aires*, año IX, t. IX, junio-set. 1934, Buenos Aires; el mismo en el vol. *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, p.95-108, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981.

2 Manuel Bilbao-Arturo Reynal O'Connor, "Apuntes biográficos del doctor Juan Bautista Alberdi", en *Obras Completas*, I, p.7-60.

3 Bernardo Canal Feijóo, "Introducción a la filosofía del 'Fragmento'", en *Fragmento preliminar al estudio del derecho,* p.7-37, Ed. Hachette, Buenos Aires, 1955.

– "La filosofía de Alberdi", *Comentario*, VII, nº 26, p.3-10, Buenos Aires, 1960.

4 Martín García Merou, *Juan Bautista Alberdi. Ensayo crítico*, 480 pp., F Lajouane, Buenos Aires, 1890.

5 Enrique de Gandía, "El complemento de 'Las Bases'", *Cuyo*, t. VI, p. 107-116, Mendoza, 1970.

– "Alberdi y su filosofía del derecho", *Cuyo*, t. VIII, p.113-134, Mendoza, 1972.

6 Olsen A. Ghirardi, *El primer Alberdi. La filosofía de su tiempo*, 235 pp., Editorial Astrea, Buenos Aires, 1989.

– *La filosofía de Alberdi*, 168 pp., Editorial El Copista, Córdoba, 1993.

7 Julio Irazusta, "Alberdi, verdadero y único precursor de la claudicación", *Rev. del Inst. de Inv. Hist. Juan Manuel de Rosas,* año I, nº 1, p.16-36, 1939; nº 2/3, p. 108-120 y nº 5, p. 9-25, Buenos Aires, 1940.

8 Jorge M. Mayer, *Alberdi y su tiempo*, 1020 pp., Eudeba, Buenos Aires, 1963.

9 Luis Alberto Murray, *Pro y contra de Alberdi*, 100 pp., Editorial Coyoacán, Buenos Aires, 1960.

10 Juan Pablo Oliver, *El verdadero Alberdi. Génesis del liberalismo económico argentino*, 744 pp., Biblioteca Dictio, Buenos Aires, 1977 (la obra fundamental sobre Alberdi).

11 Raúl A. Orgaz, *Alberdi y el historicismo*, 109 pp., Imprenta Vicente Rossi, Córdoba, 1937; el mismo en Obras Completas, vol. II Sociología Argentina, p.159-209, Assandri, Córdoba, 1950.

12 C. Ossandon, "La concepción de una filosofía americana en Alberdi", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, III, 5/6, p.95-109, Buenos Aires, 1977.

13 Diego F. Pró, "Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac", *Cuyo*, t. XIV, p.7-34, Mendoza, 1981.

– "Pensamiento filosófico de Alberdi", *Cuyo*, vol. I, p.175-182, Mendoza, 1984.

14 Arturo A. Roig, "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi", *Cuyo*, t. VI, p.117-128, Mendoza, 1970.

15 Antonio Salvadores, "Juan Bautista Alberdi", su iniciación intelectual", *Boletín de la Univ. Nac. de la Plata*, t. 18, nº 6, p.6-22,

– *Juan Bautista Alberdi*, 160 pp., Editorial Nova, Buenos Aires, 1948.

16 Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, "Un filósofo argentino en el siglo XIX: Juan Bautista Alberdi", *Rev. de la Univ. de Buenos Aires*, 4ª época, p.342-359, Buenos Aires, 1959.

AQUÍ ESTÁ EL DEDO DE DIOS

Como nació la ley de enseñanza religiosa en 1943

JUAN BAUTISTA MAGALDI



GUSTAVO Martínez Zuviría (Hugo Wast) transcurrió los últimos años de su vida en un departamento de planta baja, antiguo y grande, situado en Uruguay 725 de la ciudad de Buenos Aires.

Allí solía visitarlo, casi siempre respondiendo a su invitación, para disfrutar de su conversación amena, ilustrada, pero no presuntuosa. Tenía la virtud de saber escuchar sin interrumpir, solíamos contarnos hechos graciosos y, cuando esto ocurría, reíamos de buena gana.

A la hora de la merienda, su esposa, doña Matilde de Iriondo, nos llamaba al comedor para un buen café con leche con facturas, sin más etiqueta que la buena educación. Se podía ensopar las medialunas en la taza sin que nadie se escandalizara, mientras la charla seguía por los mismos e informales carriles de quienes no pretenden arreglar el mundo.

Aunque todos sus hijos ya estaban casados, al matrimonio no le faltaba la compañía de alguno de ellos o de sus nietos, como la prole de Marcelo, el menor de los varones, quien por ser diplomático pasaba largas temporadas en el extranjero.

No he conocido hombre más generoso que Hugo Wast. Una tarde, hallándonos en su biblioteca situada en la parte posterior de la casa, vino Marcelo para avisarle que acababa de llegar el doctor Mario Amadeo,

flamante ministro de Relaciones Exteriores y Culto. Apuré entonces mi despedida (llevaba un par de horas en su compañía), pero él me retuvo: "¿Lo conoce al doctor Amadeo?". "Nada más que por los diarios de estos días", le respondí aludiendo a la aún fresca Revolución Libertadora. "Entonces quédese", me dijo resueltamente.

Fuimos a una pequeña sala cerca de la entrada principal, saludó a su visitante, me presentó a él para que yo hiciera lo mismo, y a partir de allí fueron vanos los amagos que hice para irme durante la hora que duró la entrevista, en la que también me fue concedido intervenir no obstante mi inexperta juventud.

De hechos parecidos podría contar varios.

En una de aquellas visitas vespertinas, por motivos que ahora no recuerdo, la charla giró en torno de la ley de enseñanza religiosa que Hugo Wast había impulsado siendo Ministro de Justicia e Instrucción Pública de la Nación, y así pude enterarme de cómo se había originado.

Martínez Zuviría, quien asumió en octubre de 1943, fue el segundo en ese cargo del gobierno surgido de la revolución del 4 de junio, cuyo presidente era el general Pedro Pablo Ramírez. El primero había sido el coronel Elbio C. Anaya.

> Al frente de esa cartera –dice Juan Carlos Moreno–, que considero la más importante de todas, tocóle al escritor afrontar una tarea difícil y adoptar actitudes categóricas, contenidas en el plan revolucionario, como la intervención de altas casas de estudio y la destitución de profesores universitarios. Se le censuró más tarde la cesantía de profesores. Fue una operación penosa, pero necesaria, pues el gobierno deseaba alejar de la cátedra a ciertos docentes cuya ideología estaba en pugna con los postulados de renovación y de encauzamiento de la cultura nacional.
>
> Su paso por el ministerio fue breve, pero dejó allí su obra maestra de educador con la reimplantación de la enseñanza de la Religión en las escuelas públicas, en cuya tarea colaboró eficazmente el subsecretario de Instrucción Pública, don Manuel Villada Achával.
>
> Es verdad que la educación cristiana estaba en el programa revolucionario; pero su restablecimiento no se hubiera llevado a cabo de hallarse otro funcionario al frente del Ministerio. Una empresa como ésta reclamaba un hombre de carácter y de profundas convicciones... El mismo redactó los sabios fundamentos y el decreto propio, y lo sometió a la consideración de las autoridades eclesiásticas.

Moreno tal vez no conociera los pasos previos, o bien no quiso divulgarlos por alguna razón que ignoro. Cabe la duda porque este excelente escritor añade: "Un día el gran ministro católico me mostró el borrador que contenía los sabios considerandos del decreto, escrito de su

puño y letra, excelentemente fundado en nuestra historia y en nuestras constituciones.” [1]

Del revés de la trama que constituyó la tela de la enseñanza religiosa, Martínez Zuviría habló en su casa aquella tarde.

Todo comenzó cuando el nuevo Ministro, como quien toma el toro por las astas, habló con el general Ramírez más o menos en estos términos:

> General: –Ustedes han dicho en el manifiesto revolucionario que “la niñez está alejada de la doctrina de Cristo”. ¿Lo han dicho por decir o porque lo sienten?
>
> –Porque lo sentimos –contestó sin vacilar.
>
> –Entonces esto hay que remediarlo.
>
> –¿Cómo?
>
> –Reponiendo la enseñanza religiosa en las escuelas.
>
> –¿Habló usted con el Arzobispo?
>
> “Aquí me agarró sin perros”, me confesó Martínez Zuviría; pero sin amilanarse repuso:
>
> –No hablé ni voy a hablar porque la medida debe tomarla el Gobierno, no la Iglesia.
>
> –Siendo así, prepare el correspondiente decreto.

A los pocos días, Martínez Zuviría, proyecto en mano, se entrevistaba con los obispos.

Fue una reunión larga y tediosa. Algunos prelados no estaban de acuerdo con que la ley saliera por decreto y preferían que lo tratara el próximo Congreso. El Ministro a su vez les dijo que de esa manera, por más democrática que fuera, era muy difícil, por no decir imposible, que el proyecto fuera convertido en ley.

Obtenido finalmente el consenso de los prelados, dijo por último Martínez Zuviría: “Aquí somos todos católicos, y nos hemos pasado dos horas discutiendo por una coma de más o una como de menos. ¿Se imaginan lo que hubiera ocurrido si este proyecto se postergaba hasta el próximo Congreso?” [2]

---

1 Juan Carlos Moreno, *Genio y figura de Hugo Wast*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

2 “El gobierno de la revolucióndе 1943, bajo los dos presidentes que tuvo, generales Ramírez y Farrell, dictó alrededor de 1.250 decretos, que al restablecerse la normalidad se elevaron al Congreso a fin de que fueran convertidos en ley.

“Pues bien: ninguno de esos 1.250 decretos tuvo la gloria de provocar las iras de la oposición como el decreto de 31 de diciembre de 1943.

“Los enemigos han digerido con más o menos dificultad todos los otros, pero éste se les atragantó de veras. Algún significado tiene el raro privilegio de haber acaparado todos los cañonazos. Mientras los otros 1.249 decretos se sancionaron a libro cerrado en cinco minutos, éste fue discutido durante dos semanas.

“Comprendamos la amarga desilusión de los que se regocijaban de que el redentor de los hombres hubiera sido expulsado de las escuelas argentinas. De la noche a la mañana, en el último día de un año histórico lo vieron volver para enseñar a los niños el camino, la verdad y la vida. Se acababa de derrumbar el cimiento de su siniestra labor de descristianización del país.

Poco después, el Ministro depositaba en manos del secretario general de la Presidencia, coronel Enrique González, el decreto con su firma, no sin pedirle lo tramitara con diligencia ante los demás secretarios de Estado, que eran: Luis C. Perlinger, César Ameghino, Benito Sueyro, Diego Y. Masson, Alberto Gilbert, Edelmiro J. Farrell y Juan Pistarini. Todos los cuales fueron posteriormente avisados de que el 31 de diciembre de 1943, en acuerdo general de gabinete, serían tratados ése y otros importantes decretos.

Se llega así al día en que la enseñanza religiosa será restaurada tras sesenta años de laicismo escolar. Encabeza el acuerdo el general Ramírez. A su lado, el coronel González va sometiendo cada asunto a la firma del Presidente, al tiempo que anuncia el tema en voz alta. Desfilan importantes leyes, como la disolución de los partidos políticos, pero la de enseñanza religiosa tarda en llegar...

En determinado momento, creyendo que la tarea está concluida, Ramírez hace ademán de levantarse, pero Martínez Zuviría lo retiene exclamando: "¡Presidente: falta el decreto de enseñanza religiosa!"

El Presidente no vacila, vuelve a sentarse y González (¿olvido, distracción, mala fe?) le alcanza el documento que suscribe sin hesitar. La enseñanza religiosa ya es un hecho

Hugo Wast conservaba en su casa la lapicera con que se firmó el histórico decreto, con esta leyenda: "Aquí está el dedo de Dios".

Nuestro escritor católico, a quien el padre Furlong llamó "Maestro de América", por lo mismo que sólo se consideraba un instrumento de Dios, nunca concurrió a los actos con que cada año se celebraba un nuevo aniversario de la enseñanza religiosa, no obstante ser invitado, y raramente hablaba del papel que le había correspondido.

No fue ajeno en cambio al dolor de verla suprimida doce años más tarde. Ocurrido el levantamiento militar del 16 de septiembre de 1955, encabezado por el general Lonardi, escribió: "Muchos o casi todos los funcionarios depuestos por Perón, han sido repuestos, devueltos a sus cargos por la Revolución. Hasta ahora ella, *la gran depuesta*, la Enseñanza Religiosa, no ha sido repuesta. Y aunque muchos piensan que nunca lo será, yo, testigo y un poco actor del milagro que la instituyó el 31 de diciembre de 1943, continúo obstinado en mi desesperada esperanza."

"Para trabajar en el corazón del pueblo no hay herramienta comparable a la escuela. Nada que llegue a todas las capas sociales, a los ricos y a los pobres, penetre en las ciudades y alcance los últimos confines del campo": Hugo Wast, *Navega hacia alta mar* (esta obra fue publicada por primera vez en el segundo tomo de las *Obras Completas de Hugo Wast*, Ediciones Fax, Madrid, 1957, pero nunca lo había sido en libro aparte; lo que recién ocurrió en 1996 a través de una edición conjunta de Didascalia y Vórtice; el volumen, bellamente presentado, trae un prólogo de Néstor Alfredo Noriega SDB).

In Memoriam

P. MARCOS PIZZARIELLO, S. J. 1907-1997



EL 19 de febrero del presente año, a las 17.10 horas, y en mi presencia, falleció en el Sanatorio San Camilo, víctima de un cáncer, el P. Marcos Pizzariello S. J., uno de los más insignes sacerdotes del clero de Buenos Aires. Tenía ochenta y nueve años de edad.

La dirección de **Gladius** ha tenido la deferencia de pedirme, como colaborador y amigo íntimo del P. Marcos Pizzariello durante treinta y siete años, una semblanza de su vida; tarea que asumo con mucho gusto y "devoción". Y pidiendo disculpas por no hallar las palabras adecuadas para describir tan noble existencia.

Nació el 30 de agosto de 1907 en el porteño barrio de Constitución (Solís y Caseros). Cursó sus estudios en el Colegio Nacional Buenos Aires (allí llegó a ser preceptor), y después de una breve incursión en la administración pública durante la presidencia de Hipólito Yrigoyen, ingresó, el 4 de diciembre de 1927, en la Compañía de Jesús, en donde fue ordenado sacerdote el 20 de diciembre de 1941.

Sus tareas en dicha Orden fueron múltiples; entre ellas, padre espiritual en Montevideo y Santa Fe y director del Secretariado de Ejercicios Espirituales. Pero el centro de su labor apostólica fue la dirección de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, los retiros y las audiciones radiales y televisivas. Al fallecer, sus reflexiones se escuchaban en ciento cuarenta y siete radios y veinte canales de televisión.

Hecha esta pequeña reseña biográfica, prefiero ahora detenerme en su perfil religioso, sacerdotal y humano, como ejemplo a seguir.

Vivió "rumiando" la Palabra de Dios, y esta actitud estuvo acompañada por una práctica intensa de las virtudes evangélicas, especialmente de la humildad, por un rostro siempre alegre y por la agudeza de sus dichos, que hacían sonreír hasta a los muertos.

Admirable fue su disponibilidad hacia la voluntad de Dios: se había hecho carne en él el "Principio y Fundamento".

Sin embargo, no se quedó en un mero "angelismo", sino que fue un observador atento de todo el acontecer en los medios de comunicación social, terreno en el que se mantenía permanentemente actualizado, aun sobre las nuevas técnicas, tratando de ampliar su radio de acción, tanto en nuestro país como en el exterior. Casualmente, unos días antes de morir me expresó su satisfacción por haber conseguido un espacio en la frecuencia televisiva de los Estados Unidos destinada a los hispanoparlantes.

Si a todo esto unimos la perfección de su lenguaje (era un ávido lector de los clásicos de la literatura española), no es de extrañar que su obra radial, comenzada como un pequeño grano de mostaza, se hiciera árbol frondoso.

Sus charlas eran escuchadas no sólo por los católicos, sino también por otros públicos muy diversos: marxistas, algunos pastores pentecostales de notoriedad y miembros de la colectividad israelita, al punto que un escritor de esta colectividad lo visitó un día para agradecerle sus conceptos, diciéndole que gracias a ellos su personalidad se había enriquecido muchísimo.

¡Qué no decir de sus fervientes y entusiastas tandas de Ejercicios Espirituales! ¡Cuántos "Lázaros" resucitados! ¡Cuántas ascensiones espirituales!

Como en todo hombre santo, hay aspectos de su vida que permanecieron escondidos. Uno de ellos fue el de la entrega total al prójimo triste y doliente, a pesar de su escasez de tiempo. Siempre había un "sí" para todos.

Su ausencia física es presencia espiritual.

CAMILO REY

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Contrastes

El obispo de Rochester, Matthew Clark, anunció que ha establecido una nueva relación "colaborativa" con la organización "Catholic Gay & Lesbian Family Ministry" de defensores del estilo de vida homosexual.

La primera iniciativa consiste en un retiro co-patrocinado para padres católicos de hijos gay e hijas lesbianas ...

The Wanderer, 3 octubre 1996

El obispo de Lusing (Michigan) celebró una misa pontifical solemne el día de todos los Santos siguiendo el rito tradicional según el misal de 1962. Asistieron al obispo dignatarios de la Orden Benedictina, Maronita y otros. Un coro digno cantó durante la ceremonia.

The Wanderer, 3 octubre 1996

\# # #

Reacción en Chicago

El 30 de septiembre de 1996 un conjunto de católicos de Chicago sostuvieron una conferencia de prensa en las gradas de la iglesia de San Francisco de Asís para pedirle al Papa Juan Pablo II el nombramiento de un obispo ortodoxo en remplazo del entonces achacoso Cardenal Bernardin.

Para los católicos del área el reino de Bernardin ha sido un desastre... él fue quien clausuró la iglesia a pesar de que era una próspera parroquia hispana para vender la propiedad a la Universidad de Illinois. El templo fue destripado y sus ventanales con vitrales, bancos y altares, removidos.

Pese a ello los 2000 parroquianos desafiaron a Bernardin y algunos miembros ocuparon el edificio donde se continúa celebrando misa.

En la conferencia de prensa, Richard Freeman, de la Catholic Action League dijo: "Nuestro cálculo más optimista estima que menos de un católico cada seis va a misa, y esa cifra continúa bajando sin cesar. Las vocaciones casi son inexistentes, las escuelas católicas se hallan en una terrible decadencia. La evangelización católica es un chiste; por donde uno

mire se hallan iglesias cerradas y encima hemos tenido que sufrir algunos de los peores escándalos que jamás golperon así a la Iglesia Católica en sus 2000 años de historia."

The Wanderer, 10 octubre 1996

# # #

Éxito de un disco de música religiosa en Irlanda

"El disco expresa la fe de la gente, no la fe de la Iglesia o del clero", explicó John Kearus, intentando explicar el resonante éxito de su *Faith of Our Fathers* (La fe de nuestros padres), una colección de himnos católicos en un compacto que alcanzó la primera posición en las compulsas en Irlanda.

Con 35.000 copias vendidas en la primera semana y un total de 60.000 hasta ahora, el disco se encamina a ganar el máximo galardón musical de Irlanda.

[...]

¿Este fenómeno es el fruto de maniobras subterráneas de la Iglesia para volver a ganar la lealtad de sus fieles? Curiosamente, el clero no tuvo nada que ver en ello; al menos en su origen.

[...]

El gran debate en Irlanda es si éste es un resurgimiento religioso –que alarma a quienes esperaban que una Iglesia represora fuera puesta de rodillas– o sólo nostalgia.

[...]

"El disco le recuerda a la gente que hubo un tiempo sencillo durante el cual no había nada de lo que se habla ahora, un tiempo más puro y más fácil para la gente", afirmó John Kearns.

The Guardian Weekly,
29 diciembre 1996

# # #

Las elecciones norteamericanas y el aborto

Joseph Scheidler es el director ejecutivo de la "Pro-Life Active League" con base en Chicago. Hizo estudios avanzados en Teología en la Orden Benedictina que dejó antes de ser ordenado y posteriormente formó una familia con 10 hijos propios a los que siempre hay agregado algún adoptivo de paso.

Entrevistado por *The Wanderer* –la revista católica más antigua de los EE.UU.– dijo entre otras cosas, refiriéndose a la cuestión del aborto como tema crucial en la campaña de las últimas elecciones norteamericas: "Un motivo por el cual me entusiasmé con el Partido Republicano fue que

pensé que Pat Buchanan iba a romper lanzas. Pero él no se ha dado cuenta que el partido que lo caracterizó y endemonió como racista, antisemita y extremista... no lo dejará ser nominado.

Cuando le dieron la medalla presidencial de la Libertad al Cardenal Bernardin le rogué, literalmente, que la rechazara. Si lo hubiera hecho porque Clinton tenía las manos ensangrentadas, como el Cardenal Benardin ha sido virtualmente canonizado por los medios de este país, los medios hubieran tenido que tomar más en serio la cuestión del aborto. Creo que Bernardin tuvo la oportunidad de su vida.

Bernardin cayó en la trampa. Ahora él tiene esa cinta azul colgando en su rectoría, pero ¿qué ha conseguido? Nada. En cambio, si él hubiera dicho: "Yo no puedo recibir esto de Usted, maravilloso presidente Clinton, hasta que Usted termine su frivolidad contra los fetos", podría haberse derivado el foco adonde debiera estar.

Me irrita pensar que carezcamos de liderazgo en este país. Pusimos nuestra fe en Pat Buchanan y él nos defraudó. La pusimos en la Iglesia y sus dirigentes nos defraudaron. Bueno, todavía nos queda Howard (Phillips), el del Taxpayers Party".

The Wanderer, 3 octubre 1996

# # #

El Cardenal Ratzinger y el relativismo

Para el Cardenal Joseph Ratzinger la amenaza más peligrosa para la fe católica en estos días es el relativismo. Él cree que el relativismo –o la idea de que nadie puede presumir de conocer el verdadero camino– se manifiesta en los esfuerzos por "democratizar" la Iglesia, modificar arbitrariamente la Liturgia y borrar las diferencias con las otras religiones.

"El relativismo –declaró– se ha convertido en el problema central de la fe en el tiempo presente".

Rotulado por la prensa italiana como el Panzer-Kardinal –conforme al tanque de guerra alemán–, el prelado de 69 años ha convocado un cierto número de teólogos al Vaticano para clarificar y, si es necesario, corregir sus opiniones.

A juicio del Cardenal, "el relativismo es una amenaza todavía mayor que lo que fue la Teología de la Liberación hace una década, sobre todo porque sus ideas están instaladas en la sociedad democrática. La clave del éxito en la política hoy es la negociación y el rechazo de las posiciones absolutas".

"Pero ahora los teólogos –afirmó– aplican equivocadamente estos métodos a la religión y a la ética. Como resultado de ello, Je-

sús hoy día es mirado como «un líder religioso entre otros» y no como el Dios viviente".

"Desgraciadamente –prosiguió– muchos católicos dejan la Iglesia porque piensan que las cuestiones de doctrina debieran decidirse por mayoría, como si la fe fuese una especie de plataforma de partido político".

Al Cardenal Ratzinger, que una vez emitió un juicio negativo sobre la Iglesia posconciliar, se lo describe a veces como un pesimista.

Pero sus opiniones sobre el estado de la teología no son todas catastróficas ni tenebrosas. Hay signos esperanzadores, ha dicho, de que la razón se está abriendo a la fe. Curiosamente, admitió, ello no es un mérito de las autoridades eclesiales, sino el resultado de la nostalgia natural del ser humano por un Dios que entre en nuestra vida. Esto es, la fe de un hombre, no una creencia ciega. Y terminó textualmente: "La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana".

The National Catholic Register, 27 octubre 1996

\# # #

Vuelve el Bachillerato humanista

"La escuela pública y, lamentablemente, la casi mayoría de los colegios católicos, son tan deficientes que los padres buscan desesperadamente alguna alternativa", expresa Alan Hicks, director de la Academia St. Gregory, el colegio-insignia de la Fraternidad de San Pedro. "Muchos se han volcado al sistema de la educación hogareña. Yo lo apoyo y, de hecho, mi mujer y yo educamos a nuestros hijos pequeños en casa. No obstante, hay mucho que St. Gregory puede ofrecer en términos de formación moral e intelectual y que es difícil proveer en el hogar, especialmente para los adolescentes".

St. Gregory abrió sus puertas en 1993 con una clase de sólo 16. En la medida en que su curriculum clásico fue conocido, el número de alumnos aumenta sin cesar. El colegio brinda una educación clásica humanista y cristiana con una rica vida espiritual, centrada en la misa tradicional latina. El colegio se estableció con la aprobación del obispo de Scranton pero opera bajo la autoridad de la Fraternidad.

The Wanderer, 17 octubre 1996

\# # #

Prelados mexicanos discrepan con Monseñor Ruiz

La mayoría de los obispos mexicanos rechazaron la propuesta de paz formulada por el obispo

Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) para resolver el problema de la guerrilla en su país.

La propuesta consiste en crear una comisión para dialogar sobre "la paz a nivel nacional".

[...]

Pese a sus críticas en el pasado al gobierno, el Arzobispo Rivera del Distrito Federal afirmó que en este tema coincidía con él: "Los movimientos guerrilleros en México son básicamente un fenómeno de propaganda y una reunión en la ciudad capital sólo serviría a sus intereses y no a los de la nación".

The National Catholic Register, 20 octubre 1996

# # #

Nuevo documento sobre sexualidad humana

El Padre Paul Marx, fundador y decano de "Human Life International", comentando *The Truth and the Meaning of Human Sexuality*, la versión en inglés del documento del Consejo Pontificio para la Familia, escribió: "Quienes han estado imponiendo ciertos programas sobre educación sexual en chicos católicos han distorsionado las enseñanzas de la Iglesia para acomodarlas a sus propósitos. Pero con este nuevo documento, que tardó cinco años en elaborarse, han quedado desenmascarados los educadores sexuales. Ya no queda sitio en el cual puedan pasar inadvertidos."

The Wanderer, 17 octubre 1996

# # #

Satanistas en El Cairo

EL CAIRO. 27 de enero, 1996. (DPA). La máxima autoridad islámica de Egipto declaró hoy que un grupo de jóvenes satanistas han incurrido en el delito de apostasía, lo que podría acarrearles la condena de muerte si no se arrepienten y abjuran de sus "perniciosas creencias".

Los más de 60 presuntos adoradores de Satanás, vástagos todos ellos de la alta burguesía egipcia, cuentan entre 16 y 20 años. Los jóvenes fueron detenidos la última semana en el marco de una gran campaña emprendida contra los adeptos de ritos satánicos y los devotos de la música de "rock pesado".

# # #

Porqué el catolicismo no puede ser "*fashion*"

Es estúpido ser presa de cualquier moda pasajera. Sin embargo ésa es la historia del catolicismo liberal después de Vaticano II.

¿Recuerdan aquella infatuación con la "ciudad secular"? ¿Quién puede haber olvidado a esos frenéticos teólogos de la liberación, de cuyos sueños utópicos sólo han quedado cenizas? La lista de locura es larga.

Ahora el turno es del radicalismo femenino. ¿Y qué hemos conseguido? Divorcio rampante. Chicos heridos y descuidados. Aborto. Confusión sexual y liberación gay. Intentos de rehabilitar diosas de ficción y de reintroducir sacerdotisas paganas. Mutilación del idioma inglés.

Ordenes religiosas liberadas que hoy están muriéndose. Y, no menos, quejas de que Jesús cometió el pecado de sexismo cuando eligió exclusivamente hombres para Su sacerdocio y que Él se equivocó cuando nos enseñó el *Padre* Nuestro.

Por supuesto, si Jesús cometió una injusticia al excluir a las mujeres del sacerdocio y si carecía de autoridad para identificar a Dios como nuestro Padre, entonces Él no bajó del Cielo, ni era miembro de Trinidad alguna. ¡Adiós Cristianismo!

Los católicos que hacen estas nuevas opciones son snobs que persiguen la aprobación del mundo y no pueden soportar la idea de ser políticamente incorrectos. En realidad son intelectualmente cobardes –e imitadores de los protestantes liberales que hace tiempo ya avizoraron una religión "tenedor libre" para probar su apertura espiritual acomodada al mundo. ¡Muy listos! Pero ¿qué tienen para exhibir los protestantes liberales como contraparte de su esfuerzo? Iglesias moribundas.

¿Por qué? Porque el resultado del protestantismo liberal ha consistido en –palabras de Flannery O' Connor–: "convertir la religión en una mezcla de poesía y terapia para hacer que la verdad sea cada vez más vaga hasta diluir toda distinción intelectual... y gradualmente llegar a creer que Dios no tiene poder... que no se puede revelar a nosotros y que la religión no es más que nuestra propia y dulce invención".

Por lo tanto ¿para qué molestarse en seguir yendo a la iglesia? ¡No tan listos después de todo! La religión a la moda no es únicamente contraproducente sino que es lisa y llana estupidez.

El Cardenal Newman dijo una vez que "desde que se nos ha dado una revelación debe de haber alguna autoridad". El Catolicismo es una religión revelada, no una religión inventada, y Nuestro Señor dio autoridad a San Pedro y a sus papas sucesores para conservar la revelación libre de novedades y de engaños. La *New Oxford Re-*

view es un mensuario católico con una llegada internacional que se publica en Berkeley –sí, ese Berkeley– de modo que hemos visto novedades y engaños al por mayor. Nosotros detectamos el fraude en cuanto lo divisamos. Estamos firmes con el Catolicismo de todos los tiempos, el *Magisterium* y el Papa. Articulamos el entero esplendor de la verdad católica y aun ayudamos a católicos flojos a desarrollar una espina dorsal.

Si Usted es un católico que se rehusa a ir por donde sopla el viento, o si simplemente es curioso, ¡suscríbase hoy!

New Oxford Review
Room 822, 1069 Kains Ave.,
Berkeley Cal. 94706

# # #

El silencio de la Iglesia

Los anglicanos de la High Church (pro-católicos) tienen el mismo problema que nosotros:

"Cuando yo era chico se me enseñó a guardar silencio o a apenas susurrar cuando hablaba en la iglesia, si era absolutamente necesario".

[...]

Basilio el Grande habla con pena en su Sermón 9 de la gente que se apura en llegar a la iglesia pero cuando llegan no prestan atención a la palabra de Dios sino que "sonríen y estrechan la mano entre ellos, convirtiendo a la casa de oración en un lugar de chismorreo".

[...]

La restauración de la "Paz" en la Iglesia de Inglaterra, sin duda alguna, en algunos casos, alienta esta tendencia al chisme en la Casa de Dios.

Muchos fieles están muy dispuestos a ser distraídos. Pero hay mucha sabiduría en el viejo adagio: "Antes de la misa háblale a Dios, durante la misa deja que Dios te hable a ti; despúes de la misa hablad entre vosotros".

Tony Gelston, *Directions. Serving Evangelicals and Catholics seeking to review the Church in the historic faith*. London, January, 1997

# # #

Crisis en Liverpool

En el año 1995 Derek Worlock, arzobispo de Liverpool, produjo una carta pastoral para ser leída en Misa declarando que no importaba si los católicos asistían a misa o no los domingos y que igual debían considerarse parte de la Iglesia. Usted dirá que es buena filosofía cristiana. El único problema es que las cifras de asistentes decrecerán y el apoyo financiero caerá aún más. Alguien tiene que sostener a la Iglesia para

que no se caiga el techo. No dudo de que el Arzobispo ha hecho un trabajo extraordinario en favor del ecumenismo, pero ¿a qué precio? Dentro de los próximos diez años la Iglesia habrá virtualmente desaparecido de Liverpool. El próximo arzobispo va a tener que ser un líder muy fuerte y un hombre de coraje porque su tarea no será nada fácil.

[...]

Bajo la guía de Worlock, los sacerdotes temen mencionar la palabra "moral", sin duda sintiendo que es sinónimo de beatería, represión o autoritarismo. Cuando se les pregunta algo sobre moral muchos sacerdotes dirán que cada uno es responsable de sí mismo. Pero, si así fuera ¿quién es responsable de la sociedad?

[...]

Si el divorcio ahora es O.K. ¿quién nos sostiene a quienes hemos permanecido casados y, a veces, en difíciles circunstancias? Si no hay compromiso con el matrimonio, o en otras palabras, si hay parejas viviendo juntas, ¿quién lleva el peso de los chicos perturbados cuando uno de los dos padres se quita la responsabilidad de encima ?

La Iglesia actualmente es bastante evasiva cuando se le pregunta sobre cohabitación y divorcio. Mediante sus opiniones liberales, la Iglesia Católica ha abandonado a aquellos católicos fieles que han obrado como corresponde de cara a sus familias y a la sociedad.

[...]

Hasta que la Iglesia Católica en Liverpool decida en qué dirección va a seguir no voy a participar en ella... Hay otros católicos que sienten lo mismo que yo. Algunos asisten a misa, otros no. Aquellos que no lo hacen podrán volver cuando la Iglesia deje de hacer equilibrios y se comprometa a volver a sus raíces.

De una carta leída por Radio Merseyside y reproducida en *Christian Order*, agosto/ septiembre 1996

# # #

Convertir a Rusia

¿Usted reza por la conversión de Rusia? En 1990 Rusia abandonó el comunismo, pero 70 años de ateísmo han dejado su marca.

Hoy día solamente 5% de rusos son cristianos y la gente es presa fácil para las sectas no-cristianas.

Hay solamente 75 sacerdotes en Rusia para responder al creciente deseo de instruirse sobre Nuestro Señor y Su Iglesia y necesitan su apoyo. La Misión St. Michael entrena hombres para el sacerdocio en Rusia y Ucrania.

¡Imagínese un país con Iglesias en ruinas, donde es difícil hallar un devocionario y donde el sacerdote más próximo puede hallarse a 1500 km.!

St. Michael Mission c/o
Blachford, Adelaide Road,
London, NW 3. 3RU)

# # #

El problema más grave del mundo

El 24 de marzo de 1989, el padre George Rutler, en su sermón habitual, expresó su experiencia durante el diálogo con la Madre Teresa de Calcuta. En presencia de numerosos sacerdotes que atestiguan la veracidad del mismo, y que por distintos medios lo han hecho conocer, él personalmente la interrogó de la siguiente forma: "Madre, ¿cuál es para usted el problema más grave en el mundo en estos momentos?"

Luego de unos segundos de silencio, responde con seguridad: "En todas las partes del mundo en las que estuve, lo que más me entristece y más daño está haciendo es que la gente reciba la Comunión en la mano".

The Wanderer, 24 marzo 1989

# # #

Sobre el respeto a la Eucaristía

Durante su visita a Fulda, Alemania, realizada en noviembre de 1980, Su Santidad Juan Pablo II concedió una entrevista a los periodistas de la Revista *Stimme des Glaubens*. En el curso de la misma fue interrogado, entre otras cosas, de la siguiente manera:

Periodista: "Santo Padre, ¿cuál es su opinión sobre la Comunión en la mano?"

Juan Pablo II: "Hay una carta Apostólica sobre la existencia de un permiso especial válido para esto. *Pero yo le digo a Usted que no estoy a favor de esta práctica, ni tampoco la recomiendo*. El permiso fue otorgado debido a la insistencia de algunos Obispos diocesanos".

# # #

Mons. Laise obró correctamente, dice la Santa Sede

San Luis (AICA): Al haber decidido que se continuara distribuyendo la comunión en la boca y, por lo mismo, no hacer uso de la facultad concedida por la Santa Sede de darla en la mano, el obispo de San Luis, monseñor Juan Rodolfo Laise, "ha obrado conforme al derecho y por ende no ha roto con la comunidad eclesial".

Así se expresó la Congregación para la Doctrina de la Fe, a la que el prelado se dirigiera oportunamente, para saber "si con tal decisión habría obrado en menoscabo de la comunión eclesial con las diócesis que han acogido el indulto", que son mayoría.

La nota dirigida por dicho dicasterio a monseñor Laise, expresa textualemte:

"Excelencia: este Dicasterio ha recibido sus amables cartas del pasado 22 de agosto y 16 de septiembre, relacionadas con el reciente permiso concedido por la Congregación para el Culto y la Disciplina de los Sacramentos a las diócesis de la Argentina, para distribuir la Comunión Eucarística también en la mano de los fieles.

"Ya que usted ha juzgado innecesaria la aplicación del antedicho permiso para el territorio de la diócesis de San Luis, Su Excelencia ha querido consultar a esta Congregación si con tal decisión habría obrado en menoscabo de la comunidad eclesial con las diócesis que han acogido el indulto.

"A este respecto, este Dicasterio le comunica que un estudio atento de los documentos de la Santa Sede en esta materia muestra con claridad que usted, decidiendo mantener inmutable la tradición de distribuir la sagrada Comunión en la boca, ha obrado conforme al derecho y por ende no ha roto con la comunidad eclesial. En verdad, Su Excelencia no ha hecho más que cumplir con la obligación exigida por la instrucción *De modo Sanctam Communionem ministrandi* a cada Obispo (cf. *Enchiridion Vaticanum III*, 1284) de discernir sobre las consecuencias que una alternativa a la práctica eucarística vigente podría ocasionar en la vida sacramental de los fieles.

Pidiendo al Señor lo asista y conforte incesantemente en su ministerio episcopal, lo saludo cordialmente en Cristo." Mons. Tarcisio Bertone, secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Boletín AICA,
27 de noviembre 1996, p.312)

# # #

Alexandre Ogorodnikov: ¿qué renovación en la Ortodoxia?

Es una cuestión muy complicada. Sabed que existe una gran desconfianza de cara a la Iglesia entre los jóvenes que han regresado a la ortodoxia anterior a 1917. Se trata de uno de los efectos perversos de este retorno juvenil a la ortodoxia tradicional...

El ortodoxo ruso promedio conoce muy poco de las cosas inhe-

rentes a la vida de la Iglesia Católica. Llegan a leer textos que afirman que los católicos buscan convertir a toda Rusia.

El problema se hace todavía más espinoso por la querella entre los católicos griegos y los ortodoxos en Ucrania. Sobre esta cuestión debo recordar que yo he luchado por el reconocimiento de esta Iglesia católica griega...

La desgracia es que los ortodoxos rusos no conocen las riquezas del catolicismo. Yo mismo las he descubierto con asombro y me pone triste comprobar que mis amigos ortodoxos las ignoran. Esta ignorancia nos empobrece.

Es por eso que proyecto editar una revista destinada a hacer conocer las riquezas de las demás iglesias cristianas... Para mí el conocimiento de la Iglesia Católica es como un pulmón que permitirá respirar.

Y es con gran interés que descubro la aparición de iconos a la oriental en las parroquias. Pero del lado de la ortodoxia conocemos muy mal la experiencia de la plegaria católica.

L'Homme Nouveau, 5 enero 1997

# # #

Malachi Martin entrevistado por *The New York Times*

El Padre Malachi Martin fue entrevistado telefónicamente por Peter Steinfels, periodista del *The New York Times*, quien le preguntó: "¿En su novela (se refiere a *Windswept House*) cuando se refiere a abusos sexuales y complots satánicos usted se basó en hechos?". "Sin duda alguna", repuso el sacerdote que agregó: "Hay ritos satánicos a los que asisten clérigos pero yo no los voy a nombrar... y creo que se trata de un grupo muy poderoso dentro de la Iglesia".

En respuesta al cargo de que él está alentando las peores formas de anticatolicismo, contestó: "Desde el punto de vista teológico en el que me fundo, hemos llegado al punto en que debemos llamar al pan, pan, aun cuando coincida con las peores opiniones que nuestros críticos y enemigos han sostenido siempre". Y terminó diciendo: "*Windswept House* es una solución que intenta fortalecer el pulso de los católicos tradicionales".

BIBLIOGRAFÍA

JEAN HANI, *El simbolismo del templo cristiano*, Arkeios, Roma, 1996, 209 pgs.

La situación del arte sacro, nos dice el A., especialmente en el ámbito de la arquitectura, se va deteriorando siempre más, lo que a su juicio no es sino una consecuencia de la alarmante decadencia de la liturgia y de la teología en la Iglesia de Occidente, que se acelera año tras año, hasta volverse una auténtica capitulación. El campo del arte es uno de los lugares privilegiados de la subversión doctrinal (cf. p. 7).

Puede ser que en nuestros días exista un arte *religioso*, pero ciertamente no un arte *sacro*, lo que es distinto. El A. se va a apoyar en los grandes estudios del arte tradicional, sea de culturas ajenas al cristianismo, como René Guénon, Eliade, Coomaraswamy y otros, sea del arte medieval, al estilo de Mâle y Focillon, los cuales evitan considerar dicho arte desde el punto de vista romántico, sentimental o esteticista, que son justamente las características del arte "religioso", así como del profano. El verdadero arte sagrado no es de naturaleza sentimental o psicológica, sino cosmológica y ontológica. Porque tal es la peculiaridad del arte sacro: ser un arte sobrehumano, la traducción en el plano sensible de la Belleza ideal. Y cuando se trata de arte cristiano sólo se vuelve inteligible si se lo considera como una prolongación de la Encarnación, del descenso de lo divino a lo creado. El segundo Concilio de Nicea lo ha expresado con claridad: "El verbo indefinible del Padre se ha definido a sí mismo asumiendo la carne... Reintegrando la imagen manchada a su forma primitiva, la ha penetrado de Belleza divina. Confesando todo esto nosotros la reproducimos en obras y en actos."

Un arte así concebido, afirma el A., posee un valor casi sacramental, entroncándose en la cosmología, y a través de ella, en la ontología y en la metafísica. "Tal orden jerárquico determina el carácter esencial del arte sacro que es el de ser *simbólico*, es decir de traducir por medio de imágenes polivalentes la correspondencia que religa los diversos órdenes de la realidad, de expresar a través de lo visible lo invisible y de conducir allí al hombre" (p.13).

Tras estos presupuestos, el A. se aboca a considerar el sentido del *"templo cristiano"*. Porque una Iglesia no es simplemente un monumento, sino un "santuario". Basándose en el ritual de la Dedicación del templo, señala cómo la iglesia de piedra representa la Iglesia de las almas, la Jerusalén celestial, según la analogía que une el alma y el cuerpo, lo visible y lo invisible. La unidad que congrega las diversas partes del universo –la unidad del cosmos– está en la base de aquel simbolismo teológico. Es una aplicación de lo que la teología enseña acerca de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. El hombre moderno ha perdido esta visión analógica y jerarquizada. Santo Tomás decía que Dios, "como un maestro excelente, se ha tomado el cuidado de dejarnos dos escritos perfectos, estos dos libros son la Creación y la Sagrada Escritura". Lo que las viejas "religiones cósmicas" afirmaron, fue en buena parte asumido por el cristianismo que, por ser católico, no temió integrar en su cosmovisión los datos de la revelación primitiva, que resultó ser así una suerte de preparación evangélica.

Sobre esta base analiza el A. las relaciones entre *el templo y el cosmos*. San Pedro Damián decía que la iglesia es "la imagen del mundo". Por eso los constructores de las catedrales medievales incluían en ellas la tierra y el

cielo, los animales y las plantas, los trabajos del hombre, las diferentes condiciones sociales, la historia natural y la historia sagrada. Eran verdaderas enciclopedias visuales. En sendos capítulos, el A. analiza el simbolismo de la cúpula, del piso, así como la razón de las diversas formas del templo, circulares o rectangulares, etc. Y por sobre todo *el origen celestial del templo*, ya que según el pensamiento tradicional, el principal arquitecto no era el hombre sino Dios, el "Dios geómetra", el "supremo arquitecto", como se lo consideraba. No en vano fue el mismo Dios quien le dijo a Moisés: "Hazme un santuario conforme a cuanto voy a mostrarte como modelo del santuario" (Ex 25, 8-9), una "ímitación del santo tabernáculo" (Sab 9, 8), previendo la Jerusalén celestial del Apocalipsis.

El templo cristiano es, asimismo, *imagen del cuerpo del hombre-Dios*. No en vano Cristo comparó el templo de Jerusalén con su propio cuerpo: "Destruid este templo y en tres días lo reconstruiré... Hablaba del templo de su cuerpo" (Jn 2, 19-21). Según Honorio de Autun, el santuario representa la cabeza del Señor, la nave su cuerpo propiamente dicho, el transepto los brazos, y el altar mayor el corazón. En el templo se reúnen, como en Cristo, lo visible y lo invisible, las dos naturalezas, todo en perfecta unidad. Pero así como el Señor se continúa en la Iglesia, de manera semejante el templo es también *imagen de la Iglesia*, cuerpo místico de Cristo. Ya San Pedro la comparaba con un templo, formado de piedras vivas, que son los fieles, con una piedra angular, que es el mismo Cristo (cf. 1 Pe 2, 4-8). Un templo siempre en construcción hasta que encuentre su plenitud en la Jerusalén celestial. Cristo vino a poner la primera piedra, la piedra fundamental, que no es sino Él mismo; luego sobre dicho fundamento constituyó a Pedro, piedra vicaria, sobre la cual el templo se va desarrollando a lo largo de los siglos; en un tercer momento, el edificio recibirá la piedra angular, o clave de bóveda, el Cristo de la Parusía, sufriendo la transmutación gloriosa y entrando en la eternidad.

Abócase luego el A. a estudiar el sentido sacro de la *campana*, de la *puerta*, del *batisterio*. Especial consideración le merece, como es obvio, el altar que, como su mismo nombre lo indica, se relaciona con lo que está "alto", con la "Santa Montaña", el monte Moria, en Jerusalén, pero sobre todo el monte Calvario. Estudia asimismo el sentido del espacio y del tiempo. El templo es un espacio recortado y dedicado a Dios. Las catedrales medievales eran asimismo como la condensación del tiempo, no sólo del tiempo profano, simbolizando en los signos del Zodíaco y en las estaciones, sino sobre todo del tiempo sagrado, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. El movimiento cíclico del tiempo era considerado, según la notable expresión de Platón, como "la imagen móvil de la eternidad". También las Horas del Oficio son otra manera de sacralizar el tiempo.

Tal es el marco de lo más importante que se realiza en el templo: *el Santo Sacrificio de la Misa*, al que el A. dedica el último capítulo del libro. A sus ojos, la Misa constituye "una síntesis armoniosa de todas las artes: en torno a la poesía dramática –que constituye su núcleo, de momento que el sacrificio no es modo alguno «relatado», sino más bien «representado»– se reagrupan, como en un coro, el lirismo, la retórica, la música, y luego las artes más humildes como la oreficería para cincelar los vasos sagrados, la perfumería para crear las logradas combinaciones de aromas, el arte del tejido y del bordado para confeccionar los ornamentos rituales, etc. Después de la tragedia griega, jamás había sucedido que las letras y las artes reunidas produjesen una maravilla tan completa" (p. 193). La Misa es, asimismo, el lugar de encuentro de todos los elementos de la creación: la "tierra" provee la piedra sagrada; el "fuego" sirve para encender las velas y quemar el incienso; el "agua", mezclada con el vino en el cáliz, está presente para simbolizar

nuestra humanidad; finalmente el "aire" es el vehículo del incienso, y en la liturgia oriental, de las energías del Pneuma divino cuando, en el momento de la *epíclesis*, el oficiante agita el velo sobre las ofrendas. En ella se congregan los tres reinos: por la piedra el mineral; por el pan, el vino y el incienso el vegetal; y también el animal, a través de su más elevado representante, el hombre, cuya función es justamente reunir los tres reinos y todos los elementos para ofrecerlos a su Creador. Según San Ireneo, la Eucaristía tiene un alcance cósmico porque los Sagrados Dones son las primicias de la Creación que está llamada a la gloria de su transfiguración.

La lectura de esta obra –un verdadero himno al valor sagrado de los símbolos– nos ha producido un verdadero deleite espiritual. Nos costaría hacer nuestra la totalidad de las referencias simbólicas que acá se nos ofrece, pero sí su intuición original, a saber, que la liturgia se torna ininteligible si se la considera al margen del símbolo sagrado. En una época tan racionalista y secularizante como la muestra, con evidente incidencia aun dentro de la Iglesia, especialmente en relación con la pastoral litúrgica, cuando se oye decir, aun en boca de prelados, que ya no existe la categoría de lo sagrado, se hace incuestionable la conveniencia de libros como éste.

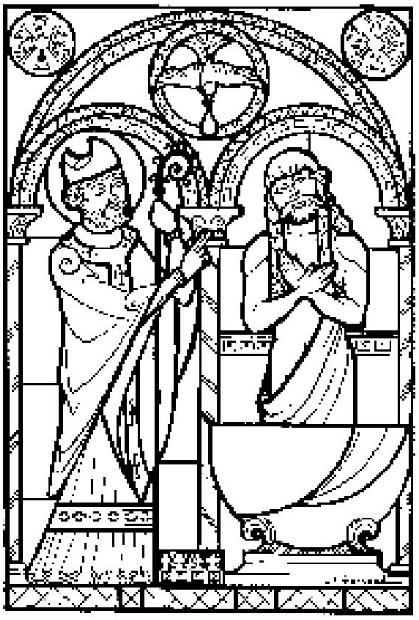
P. ALFREDO SÁENZ

GABRIEL BONNAND, *Le Testament de Saint Remi 496. Le Baptême de la France*, Tequi, París 1996, 152 pgs.

Este nuevo libro de Editorial Tequi es una apasionante novela histórica que se desarrolla en la época de la caída del Imperio romano de Occidente y el advenimiento de los reinos bárbaros de Europa. Los hechos históricos narrados son de fundamental importancia: El bautismo del Clodoveo (Clovis) rey de los francos por San Remigio (Remi) y la consecuente conversión del Reino de Francia.

El hilo conductor de la novela es la aventura de un joven galorromano católico que es enviado por San Remigio a la corte de Chilperico rey de los francos como preceptor del joven príncipe Clodoveo, hijo del rey.

Aurelio, que así se llama el protagonista, llega en el peor momento, el rey ha muerto y el impetuoso Clodoveo no quiere preceptores y menos un galorromano población a quien desprecia.



Aurelio consigue salvar su vida de las "Franciscas", terribles hachas de guerra de los francos y se convierte en el consejero y amigo del nuevo rey. Con agilidad vertiginosa van pasando todos los episodios.

Las guerras entre los reinos en que se dividían las antiguas Galias, las intrigas, las embajadas y la historia de amor entre Clodoveo y Clotilde, la princesa cristiana de los burgundios, que se transforma en su reina y es también un personaje decisivo en el proceso de conversión.

Obra muy bien documentada que por su claridad, concisión y ejemplaridad de personajes heroicos merece ser recomendada. Este hermoso homenaje de Editorial Tequi a los 1500 años de la conversión de Francia al Cristianismo está embellecida por ilustraciones de Jeannine Bonnand.

R. L. Breide Obeid

THOMAS D´AQUIN, *Job. Un homme pour notre temps. Exposition Littérale Sur le libre de Job*, Tequi, París, 1982, 656 pgs.

El comentario literal del libro de Job hecho por Santo Tomás de Aquino, es una obra de sabiduría y contemplación. Santo Tomás en la historia de Job explora el problema metafísico de la "Providencia Divina". El sufrimiento de un justo está en el centro del debate. El texto presupone que Dios gobierna divinamente las cosas naturales. La disputa surge cuando se trata de los asuntos humanos. Sobre todo cuando se trata del problema especial del sufrimiento de un justo. Santo Tomás distingue tres clases de discursos en Job: los primeros donde está arrastrado por su sensibilidad; los segundos donde disputa racionalmente con sus amigos y en tercer lugar aquellos en que finalmente cede a la inspiración divina.

La inspiración esclarecedora de Santo Tomás, permite seguir las etapas sucesivas por las cuales pasa un justo afligido, desde confusión original de su sensibilidad hasta su total conversión a Dios, sin hacer violencia a la unidad de su persona. Esta unidad que respeta las leyes más profundas de la psicología humana y religiosa, es el secreto de la satisfacción de espíritu que produce la lectura de la Exposición sobre Job.

El texto debe leerse sin prisa. El autor sorprende al hacer abstracción de sus problemas temporales y de la opinión de las escuelas de su época. En su concepción de la escritura, el sentido literal es el fundamento del sentido espiritual. En el prólogo a la Exposición, el autor remite al comentario de San Gregorio Magno para la interpretación espiritual. Santo Tomás tiene la preocupación de la significación verdadera: con sabiduría teológica y maestría digna de sus grandes obras va dando palabra por palabra una explicación clara y objetiva que abre la inteligencia a un discurso difícil.

La edición de Tequi cuenta con una bibliografía, un Plan General del libro inspirado, un Plan del Prólogo de Santo Tomás, al principio de la obra y tres valiosos índices al final sobre las materias y palabras, los textos bíblicos utilizados y los textos de Job.

R. L. Breide Obeid

HUGO WAST, *Desierto de piedra*, Didascalia, Rosario, 1993, 288 pgs.; *La casa de los cuervos*, Didascalia, Rosario, 1993, 384 pgs.; *Valle negro*, Didascalia, Rosario, 1994, 504 pgs. Las tres obras con estudio introductorio, comentarios estilísticos y notas explicativas del P. Néstor Alfredo Noriega.

La reciente evaluación escolar, que conmovió al país por sus resultados negativos, puso de manifiesto –entre otras fallas de nuestra enseñanza– que los alumnos ya no leen. El amor al libro, que antes compartía las horas del aprendizaje, tanto en la escuela primaria como en la secundaria, ha muerto sin pena ni glo-

ria. Los niños y los jóvenes tienen hoy otras aspiraciones que reemplazan a la lectura, como la televisión, el cine o las revistas intrascendentes cuando no malsanas, como también malsana suele ser la televisión y su hermano mayor, el cine.

Ediciones Didascalia ha publicado, en estos últimos años, una trilogía de valor incomparable: *Desierto de Piedra*, *La casa de los cuervos* (que en su momento fue llevada al celuloide) y *Valle Negro*, todos ellos fruto de la pluma de Hugo Wast, uno de nuestros más grandes escritores.

Aquí ya no se trata de las obras solamente, sino de la fabulosa cantidad y calidad de las notas que en ellas ha introducido Néstor Alfredo Noriega, lo que las torna muy apropiadas para los alumnos secundarios y también universitarios, que a la par de beber en una fuente pristina, como es la novelística de Hugo Wast, se empaparán mejor de su entero contenido por las acotaciones del P. Noriega, prácticamente co-autor de estas ediciones, mediante las cuales el pensamiento del novelista se ve explicitado, profundizado y enriquecido abundantemente.

En *Valle negro*, por ejemplo (cuyas notas explicativas están a cargo del prof. Antonio José Ballari), tras la introducción ("Valor literario y didáctico de *La casa de los cuervos*", de 17 páginas, donde se analizan la doctrina, la trama y el estilo de acabado modo) sigue el primer capítulo: "Don Serafín Aldabas", al que Noriega antepone (y lo mismo hará con el resto de la novela) sus comentarios, generalmente de cuatro o cinco páginas de extensión. Después, el aludido capítulo, a su vez prolijamente anotado, en medida que a veces sobrepasa largamente las cien anotaciones. Ello explica que el volumen llegue a las 400 páginas, cifra que ninguna edición corriente de *La casa de los cuervos* alcanzó jamás. Al final del libro se transcriben algunos juicios críticos sobre Hugo Wast y su producción literaria, empezando por el de Miguel de Unamuno, que transcribiremos: "He leído *Valle Negro* con el ánimo suspenso y volveré a leerlo, porque el interés que me despertó es el de un dramático juego de pasiones. Esta novela puede leerse en cualquier país y podrá leerse en cualquier tiempo, cuando se sigan leyendo *Carmen* y *Colomba*, de Merimée. Su precisión y condensación la librarán de modas del gusto. Correspondiendo a esta manera de sentir y entender la novela, es el estilo adecuado, limpio, claro, preciso, sin contorsiones metafóricas, sin retorcimientos estilísticos a que ahora hay alguien tan aficionado." Otros juicios, igualmente laudatorios, pertenecen a Ricardo León, Julio Casares, Nicolás Bayona Posada, Manuel Gálvez, Arturo Berenguer Carisomo y otros. Lo que explica el juicio de la Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe, que en 1932 decía: "En la actualidad Hugo Wast es quizá el más leído de los novelistas de América española."

Estas ediciones permiten, como ahora suele decirse, dos lecturas: una, la simple de la novela propiamente dicha. El lector común ingresa en el asunto y sigue sus alternativas con prescindencia de los comentarios y de las notas de Noriega, salvo aquellas insoslayables que no querrá perderse. La otra lectura implica ir de la mano del exégeta y profundizar, hasta lo increíble, en los variados aspectos del lenguaje y del tema. Esta segunda lectura requerirá mayor tiempo, pero proveerá a quien la encare de una multitud de conocimientos de toda índole. Quien lo ignore, aprenderá el origen y significado de tantos modismos como Hugo Wast emplea, y sabrá toda otra noticia relacionada con la trama de la obra. Comprobará entonces cuán asombrosa es la erudición que Noriega pone de manifiesto; en lo gramatical, literario, histórico, social, geográfico, religioso, folklórico, etc.

JUAN BAUTISTA MAGALDI

HUGO WAST, *Navega hacia alta mar*, Vórtice-Didascalia, Bs. As., 1996, 240 pgs.

Ediciones Didascalia y Editorial Vórtice han lanzado, en forma conjunta, la obra de Hugo Wast *Navega hacia alta mar*, que se publicó por primera vez en el segundo tomo de las *Obras Completas* de este autor, hechas por Ediciones Fax, de Madrid, entre 1956 y 1957. Esto impidió que tuviera una difusión masiva, como siempre fue una característica en los libros de Hugo Wast.

No es una novela, ni un libro de viajes, ni de cuentos o de relatos breves. Es la quintaesencia del pensamiento de Hugo Wast. Es como una artística corona que fue elaborando pacientemente a lo largo de su vida, mejor diríamos, en los altos años de su vida, y que ahora muestra al lector, no para que éste admire al orfebre, sino para que sus destellos lo iluminen en el camino que lleva a la eternidad. Está hecha de trocitos de oro, de pequeñas piedras preciosas, que ha ido engarzando con sabiduría y humildad, hasta concluir la tarea.

Lo caracteriza la variedad de temas, la brevedad de algunos textos con respecto de otros, que en ocasiones se hacen aforismos. No hay largos discursos, ni disquisiciones aburridas; y se pasa con facilidad de una lectura a la otra aunque sean diferentes, porque a todas las une el común denominador de una sabiduría decantada con los años. *Navega hacia alta mar* contiene útiles observaciones de la sociedad moderna, reflexiona acerca de la vanidad de las riquezas, del poder y de los placeres mundanos; profundas verdades humanas y divinas encaminadas a excitar en el lector serias meditaciones sobre lo deleznable de la vida terrena y la firmeza de la eternidad que se avecina para todos. Hay capítulos conmovedores o terriblemente aleccionadores, capaces de sacudir las conciencias más endurecidas, como aquellos referentes a los arcanos de ultratumba, a las contradicciones de la conciencia, a la inconsciente colaboración del hombre con el diablo, y a los misterios de la vocación religiosa. Las consideraciones sobre los bienes temporales, sobre la muerte, sobre el sacerdocio, sobre el sufrimiento y sobre la vida interior, recuerdan las admirables páginas de Tomás de Kempis, autor de la *Imitación de Cristo*, y a ciertos clásicos del Siglo de Oro español.

Después de haber tocado todas las cuerdas de la literatura, de haber compuesto libros que son una joya, de haber conquistado envidiables galardones literarios, más el favor de millones de lectores en todo el mundo, Hugo Wast deja esto aparte y pone todo su ser en estas reflexiones, que sin caer en un desalentador pietismo, permiten una saludable mirada interior; no como quien avizora un final que va a ocurrir irremediablemente, sino como un alegre desvestirse del hombre viejo y asumir el hombre nuevo al que todos estamos llamados.

Debieron transcurrir 35 años de la muerte de Hugo Wast y 40 de haberse conocido este libro en sus *Obras Completas*, para que la mayoría del público pueda disfrutar de estas páginas casi inéditas, a las que se agregarán las notas sí inéditas de Néstor Alfredo Noriega SDB. (Cabe agregar que el padre Noriega no sólo es un admirador de Hugo Wast, sino su exégeta más acabado, como lo demuestran las ediciones que él anotó y publicó a través de la editorial que dirige, de las novelas *Valle negro*, *Desierto de piedra* y *La casa de los cuervos*.) Demasiados años si se quiere, testimonio de un noble añejamiento. Los que conocemos de antemano el texto, volveremos gustosamente sobre él.

Recomendamos esta obra a todo lector que guste penetrar en su propia alma y dialogar con Dios. La recomendamos también a nuestros sacerdotes, quienes –conocedores de

la doctrina– verán cuán amenamente la expone aquel que nunca "escribió una página de la que tuviera que avergonzarse delante de sus hijos". Lo que no es poco decir cuando hoy resulta difícil transitar entre tanto autor sin ser salpicado por una o más groserías.

Si de Hugo Wast debiéramos escoger uno solo de sus libros, elegiríamos éste. Todos los otros, en mayor o menor grado, son catequísticos, contienen algo o mucho del mensaje evangélico, pero desde aquí se nos lleva directamente al puerto de nuestra salvación. Aun como simple acontecimiento literario, el hecho es muy importante para quienes admiramos a este novelista, que como el Cid después de su muerte, sigue ganando la batalla del buen libro.

La edición que ahora se presenta fue hecha con el mayor cuidado, tanto en lo que se refiere a su tipografía, tapa, papel y demás detalles, todo de muy buen gusto.

JUAN BAUTISTA MAGALDI

P. JULIO TRIVIÑO, *San Efrén reza y canta a María*, Cruzamante, Bs. As., 1996, 118 pgs.

El presbítero Julio Triviño es sin duda "un cura pobre". Lo atestigua él mismo cuando en la presentación de su nuevo libro, *San Efrén reza y canta a María*, dice: "Frecuento las librerías de libros «usados». Lo hago más por razones económicas. Pero también porque, a veces, hallo obras de valor y que ya no editan. Trabajo tedioso, pero que tiene premio. Así me pasó un día. Me topé con una antigua Antología Mariana. Editada en cuatro tomos, a fines del siglo pasado. Su autor era un tal "Excmo. Sr. Dr. Luis Calpena". El Diccionario Sopena lo califica de "notabilísimo orador sagrado español, Magistral de San Francisco el Grande Madrid, Predicador de los Reyes de España, Capellán del Real Palacio, Miembro de la Academia de Historia y de Bellas Artes (1860-1921)".

Agrega que "tales títulos me recomendaron su obra. Pero me inhibían sus hojas amarillas y hasta quebradizas. Su lenguaje era marcadamente retórico y pesado. Propio del gusto de aquella época. Por algo había ido a parar al canasto de los libros viejos. Pero igualmente compré la obra. Al hojearla, la descubrí en el campo de la Mariología como cantera de excelente mármol."

El autor continúa narrando esta aventura literaria, y agrega que halló, leyó y gozó por primera vez de dos sermones y doce plegarias a la Virgen María del diácono oriental San Efrén.

No con igual lenguaje (ya el presbítero Triviño nos previno que era arcaico) sino con el nuestro de hoy, nos presenta en este volumen el rico y piadoso material hallado. No fue tarea fácil. Trabajó en ello dos años, o casi, "labor que hice sin mayor esfuerzo. Como quien se entretiene en un juego ameno. En un ameno y enriquecedor juego de palabras. Y con la alegría especial que dan los temas marianos".

Monseñor Osvaldo Santagada le agregó un Pro-logium, en donde califica de "experiencia profunda y valedera" la tarea llevada a cabo por su hermano en el sacerdocio. Dice que San Efrén murió el 9 de junio del 373 y que "es un caso especial en la historia de la Iglesia de Cristo. No es un teólogo, ni un filósofo, ni un apologeta. Es simplemente un creyente enamorado del Evangelio y, por consiguiente, de la Madre de Jesús. Ésa es la regla de oro para el cristiano de verdad: María pertenece a los primeros niveles de lo que el Concilio Vaticano II denominó "la jerarquía de las verdades". ¿Cuál es entonces la importancia de San Efrén en la vida de la fe? La respuesta la encontrarán los fieles católicos en la lectura y meditación de este libro: Efrén es un poeta que canta líricamente el misterio de la Santísima

Virgen María, y anhela llegar a contemplar su belleza en el Reino de Dios".

Hay también otras anotaciones que ilustran sobre este curioso y santo personaje del siglo IV, rescatado de una librería de viejo por un sacerdote del siglo XX, sobre lo cual no abundaremos para no fatigar al lector, deseoso de conocer –en esta noticia– siquiera algo de las maravillas anunciadas. Leemos así en la página 31 (Plegaria 1): "Santísima Señora,/ Madre de Dios,/ La única totalmente pura./ De alma y cuerpo./ La más santa./ La más virgen./ La más virtuosa./ Palacio espléndido del Espíritu Santo./ Lleno de todos sus dones y gracias./ Más santa que todos los ángeles./ Dígnate mirarme a mí./ Ser humano impuro y despreciable/ lleno de manchas./ En mi cuerpo y en mi alma./ Ilumina mi mente./ Mente oscura y llena de malicia./ Corrige su ceguera y sus ideas equivocadas./ Ordena e ilustra mis sentidos./ Líbrame de la esclavitud del pecado. Despójame de mi propia maldad./ Que no se me contamine la maldad que me rodea./ Ilumina mi inteligencia./ Mi pobre y confundida inteligencia./ Que razone con humildad y discreción./ Que corrija sus errores./ Líbrala de las tinieblas del pecado./ Hazme menos indigno de alabarte./ De proclamar tu gloria, oh Madre./ La única y verdadera Madre del que es la única y verdadera luz del mundo./ Seas bendita por El y con El./ Tú, la más gloriosa de todas las criaturas. Ahora y por toda la eternidad. Amén."

Como es habitual en el padre Triviño, la edición aparece adornada con numerosas viñetas, y el texto enmarcado entre filetes que dan al conjunto un aspecto original, sumamente artístico.

JUAN BAUTISTA MAGALDI

CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la "falacia naturalista"*, Idearium (EDIUM), Universidad de Mendoza, República Argentina, 1995, 145 pgs.

De corta extensión y gran solidez doctrinal, la obra que reseño presenta, en un volumen unitario, diversos ensayos redactados en diferentes oportunidades y publicados separadamente. A los cuatro capítulos en los que formalmente se estructura la obra, el profesor Massini Correas incorpora un anexo –inédito– dedicado al tema del lenguaje normativo.

La intención del autor es efectuar un profundo estudio de algunas de las críticas con las que la ética contemporánea anglosajona pretende invalidar la ética clásica, no para saldar cuentas, sino para contribuir a una mayor precisión y desenvolvimiento de esta última, muchas veces esclerosada en categorías propias –aunque parezca paradójico– de la Edad Moderna (p.11).

En el primer ensayo (La falacia de la "falacia naturalista", pp.13-56) el autor aborda uno de los temas centrales de la filosofía moral, *la definibilidad y cognoscibilidad del bien,* y lo hace, precisamente, a partir de la denominada *falacia naturalista* desarrollada por el Prof. de Cambridge George E. Moore en su obra *Principia Ethica*. En efecto, para Moore, la pregunta fundamental de la filosofía moral radica en cómo ha de ser definido "bueno". Sobre la base de la definición *analítica* con la que trabaja, su tesis consiste en que "bueno" es indefinible. Así pues, el error en que incurren las filosofías "naturalistas" consiste en definir "bueno" identificándolo con una propiedad natural, como el placer, la utilidad, la evolución o algún otro por el estilo confundiendo, de esta manera, dos preguntas diferentes: 1) ¿qué se da a entender con "bueno"?, y 2) ¿qué cosas son buenas? (p.21).

Si bien Moore en sus trabajos posteriores "no tematizó su argumen-

to de la «falacia naturalista» [...] o [...] lo puso en duda" (p.52, nota 28), su pensamiento fue interpretado en el mundo anglosajón por W.K. Frankena y A.N. Prior y desarrollado por R. M. Hare, A.J.Ayer y C.Stevenson. El pensamiento de estos filósofos es tratado por el autor (pp.23-31).

Frente a estos argumentos, el Prof. Massini Correas analiza la consistencia de esta línea de argumentación confrontándola con los desarrollos de la ética realista clásica: la cuestión semántica (pp.33-35); la teoría de la definición (p.35); la polisemia de la noción de "bueno"; la "sobreviniencia" de "bueno" (pp.37-40) y *la posibilidad de un conocimiento racional del bien ético* (pp. 41-47).

Concluye este primer ensayo precisando que *"una vez desfundamentada la ética es preciso atenerse rigurosamente a las consecuencia que ello conlleva*: ningún tipo de conducta será intrínsecamente mala –ni la tortura, ni la violencia, ni el secuestro extorsivo, etc.– y todo podrá ser justificado según las circunstancias; *ninguna norma tendrá obligatoriedad en sentido estricto, es decir, sin excepción*, reduciéndose todas ellas a meras reglas hipotético-condicionales; ningún derecho podrá ser exigido absolutamente, en todas las situaciones y contra todos, y cualquiera de ellos podrá ser rebasado por las pretensiones de cualquier otro u otros sujetos y así sucesivamente" (p.50). Así, el rescate de la ética descansa sobre dos pilares: a) "arraigar la normativa práctica en el ente [...] de modo de otorgarle un fundamento trascendente al sujeto" (*ibidem*); y b) "abrir el entendimiento, más allá de los prejuicios filosóficos [...], a un Absoluto trascendente, no sólo gnoseológico sino también ontológico, es decir, a una Realidad absoluta que se encuentra más allá de la contingencia, la que no resulta ser sino su signo o manifestación" (p.51).

En el segundo trabajo (La cuestión "ser-debe ser", de Hume a Tomás de Aquino, pp.57-79) el autor analiza la llamada ley de Hume o "falacia ser-deber ser", es decir, "la ilógica derivación de proposiciones constatativas de hechos" (p.60). El autor prueba *el error que significa achacar al iusnaturalismo tomista* [*de*] *incurrir en la llamada "ley de Hume"* (p.62). Para ello analiza las enseñanzas de Tomás de Aquino acerca de los *primeros principios de la ley natural*: la evidencia de los primeros preceptos, el contenido del primero de ellos, el modo como el hombre los conoce y el papel de las inclinaciones naturales (pp.67-74). Así, "cada vez que el entendimiento aprehenda algo como bueno –bueno moralmente, se entiende– estará habilitado para formular la proposición normativa que lo reconoce como perseguible [...]; no estamos aquí frente a la derivación de una proposición práctica a partir de premisas teóricas, ya que *la mayor normativa –presente en todo razonamiento práctico– justifica el carácter normativo de la conclusión"* (p.70; el subrayado es mío). Paradójicamente, conculcan la "ley de Hume" quienes pretenden derivar normas de simples hechos, sean éstos los sentimientos del sujeto, los usos sociales, la voluntad del legislador, la voluntad general o la de la clase dominante. Del hecho de que el derecho positivo sea, no puede seguirse el que deba ser obedecido; para que esto ocurra, es preciso referir la legislación positiva a un principio de obligatoriedad situado más allá de ella misma, con lo cual se vuelve necesariamente a una posición iusnaturalista, aunque más no sea genéricamente considerada" (p.75).

Bloqueado de esta manera el argumento de Hume, algunos autores positivistas de raíz analítica han cambiado el centro del debate dirigiéndolo precisamente al primer principio de la razón práctica, "cuestionando su alcance noético y su justificación racional" (p.83). A este tema el autor dedica su tercer ensayo (El primer principio del conocimiento práctico: objeciones y respuestas, pp.81-97). Desarrolla las objeciones que D.J.O´Connor dirige a la doctrina tomista del primer principio prác-

tico, a saber: a) su carácter de proposición tautológica (p.89); b) la relatividad de su "evidencia" (*ibidem*) y c) la incoherencia en la que incurriría Tomás de Aquino en sus afirmaciones acerca de su inmutabilidad y su mutabilidad parcial (*ibidem*). Aborda también la reformulación de la tercera objeción desarrollada por Anthony Kenny (pp. 93-94). Finalmente demuestra, con la rigurosidad que lo caracteriza, el error en que incurren estos autores, como así también su visión parcial de la doctrina tomista.

En el cuarto trabajo (Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea, pp.99-115), el autor vuelve a tratar los temas analizados en los dos primeros ensayos y, lejos de ser reiterativo, logra presentarlos en una muy buena síntesis, incluso con nuevos elementos de análisis.

Con el título "Lenguaje normativo y derecho natural" (pp.117-145) el autor presenta un apéndice final a su obra en el cual trata un clásico tópico de la filosofía práctica: "la semántica de las enunciaciones normativas" (p.119). Después de mencionar las más conocidas de las posturas (pp.119-121), presenta los aportes realizados por el filósofo franco-polaco Georges Kalinowsky. Esa doctri-na es analizada y enriquecida por la crítica del autor.

En definitiva, se trata de un libro de especial consulta para estudiantes, docentes y profesionales de las ciencias prácticas, en el cual, el Prof. Carlos Ignacio Massini Correas expone con claridad y profundidad *el núcleo* de las impugnaciones dirigidas contra el tomismo desde la ética analítica, probando su impertinencia, enriqueciendo la doctrina de la ética clásica y posibilitando, de esta manera, un diálogo serio con esa escuela de pensamiento.

DIEGO RUFFET

RICARDO A. PAZ, *Las dos Argentinas,* Fundación Juan de Garay, 1996, 455 pgs.

Lo menos que se puede decir es que se está ante un libro de la mayor importancia y esto por más de un motivo. En primer lugar por su estilo literario que reúne la prosa ligera (que no frívola) del testigo cotidiano de la realidad nacional con la enérgica del ensayista observador atento de la misma. Pero con ser ésta una virtud que no todos los estudiosos de la historia argentina cultivan, no constituye el principal mérito a considerar. Además, ciertamente el lector asiduo de los trabajos de Paz no se sorprenderá al tomar contacto con esta literatura ágil y precisa, audaz y traviesa que suele hacer el deleite de quien aspire a huir de los acartonamientos que tantos confunden con erudición o profundiad.

Otra razón que hace tan atractivo a este libro –del que, sin embargo, cabe lamentar sus numerosas desprolijidades tipográficas– es, claro está, su estilo: vibrante, polémico, comprometido y, si se quiere, transgresor. Es decir, enteramente libre. En efecto, R. A. Paz es –aunque no lo diga se lo advierte de inmediato– tributario de las dos corrientes que vienen surcando y signando nuestro devenir desde los comienzos. Pero tributario no equivale a repetidor, a copista ni a glosador. El es, fundamentalmente, un intérprete de nuestro pasado y presente, un analista al que sólo le interesa la verdad y la realidad del país al que ama entrañablemente y al que sabe mirar con los dos ojos sin permitirse guiñadas cómplices –salvo excepciones que marcaremos enseguida– ni subjetivismos deformantes.

Por lo dicho se comprende de inmediato que se trata de una obra polémica y hasta diríamos que desafiante, siempre en el marco de una libertad interior que el autor no se permite –ni permite– lesionar ni restringir con adecuaciones ni edulco-

rantes propios de cierta dialéctica más proclive a borrar diferencias que a acentuarlas. Por momentos sus afirmaciones –a las que presenta como verdades apodícticas– suenan como puñetazos y así hay que recibirlas, lo que no quiere decir aceptarlas, ciertamente.

Lo dicho no nos exime –muy por el contrario– del deber de formular reservas y objeciones a algunas tesis fundamentales del libro; de hecho, el propio prologuista, Ricardo Curutchet, las hace porque, en rigor, resulta difícil en algunos casos e imposible en otros acompañar al autor en sus posturas más extremas o en sus conclusiones más audaces.

La gran pregunta que se plantea Paz es la referente a la decadencia de la Argentina, "el misterio político más grande de este siglo", como acota citando una publicación británica. En una centuria plagada de cambios, innovaciones y contradicciones, de destrucciones, renacimientos y desvaríos, de negaciones y de saltos hacia atrás y hacia adelante, de rupturas y de desconciertos, una afirmación tan drástica y rígida requiere cautela y, por así decirlo,de una cierta distancia, una perspectiva. Interrogarse por un proceso tan notorio como el indicado –sus causas, naturaleza y desarrollo– consiste, sin duda, en acercarse a una problemática simplemente apasionante tanto para los estudiosos ajenos como –y de un modo harto singular– para todos aquellos que la contemplamos y la sufrimos aun sin explicárnosla. Pero admitir sin más que se trata del enigma más grande de nuestro tiempo nos suena a exagerado (o a falso). Lo cual, por supuesto, no le resta validez ni angustia a la cuestión que para nosotros, los argentinos, nos envuelve, nos marca y nos condiciona hasta las raíces.

El A. introduce la pregunta pero su respuesta viene como acotada por las posturas previas enunciadas en la primera parte del libro; en estas páginas iniciales había declarado con énfasis que la Argentina del siglo XIX había sido una deslumbradora eclosión de energías –con enfrentamientos, batallas, odios y sus secuelas de muerte y de destrucción– que luego, al inaugurarse el actual, se desvaneció en un espectáculo de renunciamientos y de acomodamientos, como si el pueblo argentino, cansado y desgastado de aquellos esfuerzos tremendos, hubiese renunciado a un destino anunciado por ese pasado de violencia y de potencialidades. Una "Argentina épica" –como la denomina– que se habría deslizado hasta su negación por los melindres de una burguesía mercantilizada. Para satisfacerse con esta descripción hay que olvidar muchas cosas: la anarquía, el odio, las traiciones de lesa patria, las lujurias, las deserciones, los errores que tanto costaron, las incompatibilidades nunca resueltas, los formidables egoísmos, las incomprensiones recíprocas... La Argentina del siglo pasado –por conmovedor que pueda resultar ese espectáculo casi griego de luchas continuas y de heroísmos superpuestos– no fue la matriz espléndida para una nación que tenía que enfrentarse e insertarse en un mundo atrapado entre dos revoluciones de diversa índole pero de naturaleza coincidente: la iluminista y la industrial. Sería coherente, pues, que el abandono o el olvido de ese vitalismo exuberante –"la edad de oro"– produzca la decadencia que hoy se nos manifiesta por todos lados. Pero, en realidad, la decadencia argentina proviene –es nuestra opinión disidente– no tanto del encuentro de esas dos energías en constante e instintivo choque entre sí sino del triunfo de la revolucionaria sobre la tradicional, de la extranjera (y extranjerizante) sobre la criolla, de la liberal sobre la conservadora, de la burguesa sobre la aristocrática. No fue una síntesis sino la eliminación o la anulación de uno de los términos. Este enfrentamiento primordialmente dialéctico de las "dos Argentinas" equivalió y equivale a una convivencia que en cierta medida pudo ser fructífera pero que, en definitiva

–y a la vista de nuestro presente agónico nos remitimos– resultó imposible.

Es entonces cuando Ricardo Paz comienza a enhebrar sus análisis e interpretaciones que en muchos casos lindan con lo sorprendente –por ejemplo, cuando dedica un apartado al "elogio del fraude" o habla del "voto alevoso"– pero en otros más, causan admiración por la sutileza del análisis y por el coraje para afrontar sin intermediarios ideológicos las realidades que va describiendo.

A este respecto nos permitimos señalar como un error de fondo de todo el planteo la suposición de que la "causa eficiente" de nuestra decadencia estribaría en la sanción y aplicación de la ley Saenz Peña en 1912 que estableció el voto universal, secreto y obligatorio; esta normativa renovadora precipitó –en esto no puede haber discusión– la destrucción (o la "autodestrucción", como escribe el A.) de la clase dirigente que había llevado al país a la prosperidad de la que se envanecía hacia los días del Centenario y en la que las generaciones contemporáneas parecían haber encontrado la plenitud buscada y propuesta desde y a través de un colosal programa de reformas políticas, jurídicas, económicas y ético-culturales, el de la Generación del 80 que, de esta manera, completaba y culminaba el proyecto de la del 37.

Ahora bien, ¿por qué la clase a la que pertenecía el presidente Roque Sáenz Peña –el patriciado, denominación con la que Paz define su tesis central–, procedió como lo hizo, se marginó en la práctica y dio un paso al costado (o un paso atrás, si se prefiere), permitiendo el ingreso en la dinámica política nacional de un cúmulo nuevo e inadministrable de energías, desmonopolizando de tal modo la titularidad y el ejercicio del poder concreto? ¿Por qué se neutralizó a sí misma una dirigencia que podía enorgullecerse de haber colocado al país entre los primeros diez del mundo a comienzos del siglo y en el curso de muy pocos años (apenas los de una generación)? Dirigencia –digámoslo al pasar– que hasta en sus últimas manifestaciones se mostró fiel a un estilo de vida (fue precisamente Sáenz Peña quien obligó al personal de maestranza de la Casa de Gobierno a utilizar una suerte de uniforme inspirado en los trajes de la servidumbre monárquica europea). Ricardo Paz no da respuesta –a lo menos respuesta valedera– a semejante enigma histórico, limitándose a asentarlo, lo cual ya es un aporte valioso por el mero hecho que pocos o ninguno de los estudiosos de la época se ha inquietado por el mismo sino para felicitarse. Aquí se lo contesta en una forma que no podemos aceptar. Exceso de generosidad, nos dice; frivolidad, agrega. En todo caso no se detiene a considerar otras razones que llevaron a una dirigencia, el patriciado, a lo que supone su suicidio. Nuestra diferencia sobre el punto es amplia y profunda. En primer lugar no hubo tal patriciado ni siquiera en el sentido en que se lo menta en el libro, los padres de la patria, porque en la mejor de las hipótesis esa clase ya había dejado de serlo; no se puede desconocer que la Generación del 80 (dejando de lado la certeza de su existencia como tal generación) se había transformado en una burguesía y en una burguesía de rasgos especiales, como era la portuaria, dedicada a los negocios para beneficio propio y de sus aledaños; pero, además –y esto es lo más gravitante en su caracterización histórica y sociológica– en contacto y en dependencia del capitalismo inversor extranjero que, mediante el manejo del crédito, regulaba el desarrollo económico argentino. Esa presupuesta aristocracia aparece idealizada en las presentes páginas, como un núcleo cuya desaparición –lo dice expresamente el autor– dejó un vacío no ocupado por nadie posteriormente. Pasa por alto, en un vuelo demasiado elevado que no se detiene en episodios que son más significativos de lo que se quiere entender,

sucesos como la crisis del 90, la acumulación oligárquica de poder, la aplicación implacable de la modernidad revolucionaria (liberal) como base de un estado laicista que desplazó a la nación católica, la corrupción generalizada pública y privada, la injusticia social y distributiva instalada y practicada casi como un sistema (recién en 1904 el ministro Joaquín González preparó un proyecto de Código de Trabajo que, si bien no fue aprobado, sirvió de inspiración a algunas leyes que llevaron la firma del socialista Palacios, al fin y al cabo también relacionado por lazos de amistad y de sangre con esa clase dirigente que le había proporcionado graciosa y fraudulentamente una banca en la Cámara de Diputados), el incumplimiento retozón de la Constitución a la que de continuo se sacralizaba de palabra y la voluntaria vocación por mantener al país en su condición de productor agrícola desbaratando todo intento y programa de industrialización (la derrota del partido encabezado por Pellegrini en torno a la superación de esa situación de proveedor de materias primas al hegemónico imperio británico constituyó un síntoma y una causa de la declinación argentina que habría de manifestarse de un modo estructural en la crsis del 29). Éstos y otros factores no son, a juicio nuestro, tomados debidamente en cuenta en el amplio y, si se permite la expresión, deductivo panorama en el que el A. encara y da por resuelto el gran problema del suicidio del "patriciado" argentino. Se nos ocurre que, a su vista, se superponen dos fenómenos coincidentes y contemporáneos pero distintos, la declinación de esa clase y la de la Argentina en sí. Sin duda, hay entre ambos un entrecruzamiento pero no necesariamente una relación de causa a efecto; bien se sabe, por otra parte, que una "situación" histórica nunca es producto de una causa sola ni aislada sino que concurre una complejidad de ellas, observación que no debe olvidarse para no caer en reduccionismos poco científicos. En cuanto al contexto concreto de comienzos de siglo es oportuno citar una voz preclara de la época, testigo y operador e incluso beneficiario de primera línea. Carlos Pellegrini dijo en ocasión del debate en el Senado de un proyecto de ley del presidente Roca –que en 1902 propiciaba una reforma electoral tendiente precisamente a legitimar las prácticas políticas imposibles de mantener en una sociedad que ya había empezado a ser una sociedad de masas y a la que le resultaba intolerable un paternalismo, tanto más odioso cuanto más oligárquico y cerrado: "Ya no hay voto popular pues los registros electorales en el 90% de los casos se hacen antes del día de la elección en el que los círculos o sus agentes hacen arreglos, asignan el número de votos, designan los elegidos"... Y más adelante en patética confesión: "La situación presente es la obra de todos los partidos y de todos los hombres públicos que hemos tenido actuación... desde Caseros hasta la fecha; todos tenemos responsabilidades de lo que hoy pasa"... De forma que es lícito disentir con algunas apreciaciones que ven en la redacción de la ley Saenz Peña una concesión fruto de la debilidad del momento o una equivocación o una cierta vocación suicida, en todo caso incomprensible. No hubo artificiosidad sino, más bien, el cumplimiento de un hecho natural requerido por la prudencia política y que así fue considerado por una dirigencia desquiciada. El proceso de modernización exigió, como suele suceder, sacrificios y renuncias y, en definitiva, adaptaciones que la clase dirigente de entonces –cualquiera sea su origen y su legitimidad– no supo o no pudo prevenir ni controlar. Pero, además, el proceso mismo fue el resultado de las estrategias elegidas y de los objetivos propuestos de forma que resultó arrasada por una dinámica que ella misma había desencadenado. En otras palabras, que el dictado de la mítica ley no fue un hado fatal ni un error de cálculo ni

siquiera un intento más o menos leal de sincerar y cohonestar los procedimientos habituales con la filosofía política adoptada sino una necesidad política; que haya tenido más de rendición que de apertura espontánea no cambia la corrección del enfoque. Por lo tanto es difícil calificar como aristocrático a un estamento que no fue capaz de dominar –gobernar– el propio movimiento echado a rodar por su propia iniciativa.

En cambio, acierta el A. rotundamente cuando distingue atinadamente el conservadorismo –al que, con no menor acierto, contempla como una praxis sostenida en el buen sentido y poco preocupada por inquietudes ideológicas– del liberalismo al que le achaca con toda energía la culpa del desastre final. Pero tampoco aquí, en nuestro criterio, llega al fondo de las cosas en cuanto atribuye esa forzada participación en el poder a partir de la reforma electoral a "que las ideas liberales habían terminado por inficionar a una sociedad que todavía las resistía ..." Nos parece advertir aquí una confusión entre liberalismo –que, como dijimos, ya había cumplido su función al secularizar una cultura hispanocriolla de raíz religiosa– y democracia. Este paso de una instancia a otra –de la república liberal a la democrática– es la transferencia que el mentado patriciado no supo dar con acierto ni oportunidad, enredado en sus propios prejuicios y atado a sus propios intereses.

El capítulo dedicado al conservadorismo es, sin más, brillante y, esperemos, algun día será tenido como pieza liminar para la reconstrucción del pensamiento político argentino, una empresa que nos debemos a nosotros mismos y que es de indispensable satisfacción si queremos superar la actual anemia intelectual que nos corroe: algo como un progreso retornando a los orígenes.

Tratándose de un libro de Ricardo Paz –posiblemente el tratadista más enjundioso de la actualidad en política exterior– no podía menos que dedicar el capítulo más extenso –y, quizá, el más medular–, a la materia. Eludiendo tecnicismos fastidiosos, enumera los graves problemas argentinos y sus seculares falencias; se compartan o no sus conclusiones, no puede caber duda que aquí se encuentra todo un programa o la base de un programa que ha de resultar indispensable cuando haya llegado la hora de la voluntad de reformar profundamente al Estado antes de que éste degluta a la nación.

El capítulo dedicado a la consideración de la Constitución Nacional –o, mejor dicho, a una suerte de "constitucionalocracia", adoración de un texto que siempre debe tener vigencia pero que nunca es respetado, lo que caracteriza y paraliza a todos los gestos de la política argentina– no puede merecer sino el más encendido aplauso. Porque lo que ahí nos viene a decir Paz es que ni la constitución de 1853 ni las posteriores fueron producto del genio nacional sino adopción y adaptación de la estadounidense, lo que debería bastar para explicar las razones de sus reiterados fracasos como carta magna y sus constantes burlas.

"La curva histórica del Iluminismo se ha cerrado. Originado en la rebelión absoluta contra el absolutismo, ha culminado por necesidad lógica en otro absolutismo, el de la libertad". Con estas líneas casi termina el libro sobre *Las dos Argentinas* (la conservadora, la liberal, la tradicional, la revolucionaria, la abierta hacia adentro o hacia afuera); las dos se entremezclan y confunden, se potencian y se neutralizan, se completan y se clausuran, se rechazan y se acercan. La Argentina es un organismo histórico, algo biológico y no geométrico, donde la racionalidad discurre en paralelo con el *pathos* y cuyo *ethos* se da –como en todo fenómeno histórico y social– en permanentes y renovadas contradicciones. Este libro es una contribución preciosa –pese a las diferencias que dejamos apuntadas y pese,

también, al origen periodístico y circunstancial de algunos de sus estudios– para la consideración de una realidad que, de tan cerca y de tan amada, nos resulta a veces difusa. Para acortar la distancia con nuestra intimidad, obras lúcidas y corajudas como ésta que comentamos son indispensables.

En síntesis, una vez terminada la lectura del libro *Las Dos Argentinas* cabe esta pregunta: ¿cómo y por qué un libro tan apodíctico y confeccionado a base de posturas rígidas –sobre las que pareciera que no se admite discusión– es tan fecundo y es capaz de arrojar tanta luz sobre la problemática pasada, presente y futura del país? Es que, a pesar de todo, incluso de su estilo avasallador, arroja al debate pendiente sobre nuestro propio misterio, los términos pocas veces sacados a la superficie de ese misterio. De alguna manera nos enfrenta con nosotros mismos, como un desafío.

V. E. ORDOÑEZ

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ, *Noticia de un secuestro*, Sudamericana, 346 pgs.

El lector descubrirá, al finalizar el libro, a un nuevo García Márquez, más escueto y menos avasallante. Apenas reconocerá al novelista de prosa esmerada y de hallazgos literarios tan cuidados como imprevistos y hasta transgresores –una prosa entre barroca e impresionista, de un realismo brusco y al mismo tiempo estilizado y, por momentos, casi aéreo–, al escritor preocupado por la descripción profunda de sus personajes a los que gusta insertar en ámbitos cálidos y exóticos. El clima, tan especial en que viven sus creaturas y que termina formando parte de ellas, es lo único que se mantiene en esta nueva entrega del colombiano, una larga crónica de varios secuestros simultáneos llevados a cabo por las bandas de narcottraficantes de su país. En el caso –y según lo explica en una nota previa– se ha servido de las vivencias transmitidas por las propias víctimas y de la cronología recogida por los periódicos. Todos ellos eran personas de especial significación, por una u otra razón, en la sociedad bogotana, circunstancia que despertó el interés de los delincuentes para conmover y presionar a esa misma sociedad y a las autoridades nacionales. Estos secuestros, en su significación más cabal y honda, fueron etapas y movimientos en la disputa con el Estado nacional por el monopolio del poder político.

Esto al margen, lo que verdaderamente atrae del libro no es tanto su construcción (ni la reconstrucción de los acontecimientos) sino el reflejo del o de los universos trágicamente cerrados que se levantaron en torno a cada uno de los prisioneros, sus reacciones, sus debilidades, sus temores, sus acomodamientos, sus reacciones y sus esperanzas. Se coloca a la vista del espectador a un pequeño y sufrido grupo de seres humanos que, de un instante al otro, caen en un abismo inesperado, se derrumban en los márgenes de un destino completamente nuevo, se vacían a través de sucesivas crisis de identidad y de replanteos que rozan la alienación. Cada prisionero es un mundo cargado de conflictos y de enigmas pero, también, de luces. No dejan de ser nunca seres humanos que, a pesar de todo, arrastran sus memorias y sus pasados procurando insertarlos en ese presente terrible que se les ha echado encima, como un animal ciego, un presente que a cada paso insinúa la muerte, que a veces llega y otras no, en un aterrador juego de azar.

Pero la voluntaria e inflexible descripción lineal adoptada por G. M. en esta novela, le impide bucear en una tragedia que llamaríamos griega no, obviamente, por sus caracteres arquetípicos sino por su intensidad que la cubre desde la primera hasta la última página. Se dispuso aquí de un material poco frecuentado en la literatura contemporánea, fuera de

determinadas vanguardias más filosóficas que psicológicas y más ideológicas que estéticas. Pero, por algún motivo especial, el autor prefirió circunscribir su relato a lo esquemáticamente policial aunque sin eludir –no hubiera sido posible– la nota intimista, la del diálogo de cada uno consigo mismo, fuera de unas extrañas relaciones con sus guardias, que con frecuencia resultan ser también del anónimo poder exterior que sojuzga a unos y a otros.

Un relato lineal, repetimos, de impecable confección, realizado por mano profesional pero, esta vez, más pendiente (¿o más trabada?) del deseo de ajustarse a una crónica ya realizada y sin sorpresas que de la voluntad de asir la magia del drama de diez hombres y mujeres despojados de sus vidas en un día cualquiera de 1993. El lector termina sospechando que son más los rincones que se le obscurecen o se le niegan en esta mezcla de laberinto y calvario que los que se le abren a lo largo de la marcha.

V. E. ORDOÑEZ

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO, *Las Casas visto de costado. Crítica bibliográfica sobre la Leyenda Negra*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid, 218 pgs.

De pocos estudios se podrá decir con mayor propiedad que es una investigación o, si se prefiere, una recapitulación exhaustiva del tema que trata, que de éste que presenta el historiador mendocino.

Por las razones que expone en la "Advertencia metodológica" que sirve de introducción al libro, entiende que figuras como fray Bartolomé de las Casas –por lo mismo que constituyen mitos– no pueden ser consideradas "de frente", como si dijéramos cara a cara; porque los mitos son "demasiado esplendentes", según afirma el autor, confunden, anonadan, turban el sentido crítico del que se acerca a ellos o, en otras palabras, vuelven difícil –o, quizá, imposible– una labor ni una actitud científicas; se los odia o se los acepta como son o como se presentan pero no se los discute en cuanto tales y, en cierta medida, hay que admitirlos según se muestran porque los mitos están fuera del alcance de las miradas perspicaces del analista objetivo. Siempre, claro está, que se insista en reconocerlos y tratarlos como mitos, con la carga de irracionalidad que esto supone y exige.

Es exactamente el caso de fraile dominico, hombre ponderado hasta la exaltación del profeta y del santo o repudiado y condenado como mendaz, calumniador y fabulador, hasta el punto que especialistas de la talla de Menéndez Pidal no vacilaron en poner en cuestión su salud mental. En lo que todos –apologetas y adversarios– están de acuerdo es que se trató de un espíritu fuera de lo común, que se vio a sí mismo como el ejecutor de una voluntad providencial en defensa de los indígenas americanos. Fue, sin duda, lo que hoy se llamaría un fanático, un exaltado con aires de milenarista o, más vulgarmente, un tremendista. Las razones y los motivos que lo empujaron a adoptar una postura tan radicalmente negativa –que puso en cuestión a la empresa magna de su nación y que, en lo fundamental, dio base para la elaboración de la nefasta Leyenda Negra que hoy es utilizada con mayor agudeza dialéctica que nunca antes– es tema a debatir y de nunca acabar. Pero que este trabajo –verdadero monumento erudito, creemos que sin par en nuestra lengua– se pone a elucidar; desde una perspectiva comprometida (el A. lo reconoce de entrada) pero no por ello menos serena ni menos seria.

La figura del sacerdote dominico es polémica y, aun en su época, transgresora lo que no impidió que alcanzara una influencia considerable incluso en los más altos niveles del poder. Su Orden nunca le rindió homenaje ni lo defendió ante las in-

numerables y por cierto que bien fundamentadas críticas y respuestas que sus actitudes públicas y su prédica casi obsesiva no sólo y no tanto en protección de los naturales del Nuevo Mundo como en condena de la obra conquistadora de España y evangelizadora de la Iglesia, le acarrearon. Ese es un dato significativo en cuanto a la determinación del valor y aprecio que su extraño apostolado merecieron contemporánea y posteriormente a la misma. En el muy importante capítulo de las Conclusiones –rebosante de sugerencias y de temas que reclaman pronta investigación a los efectos de esclarecer adecuadamente el contexto sociológico en que se desenvolvió el proceso de transculturación de España a América, fundamentando las condiciones que habrían de culminar en la independencia americana– se insinúa la posibilidad de un enfrentamiento entre la Corona y la nobleza que, radicada en estas tierras, compartía el poder concreto con los organismos del ya afianzado Estado español.

Por supuesto que a nadie se le escapa que las denuncias, invenciones y deformaciones del fraile fueron recogidas por astutos aunque toscos continuadores 400 años después, bajo la denominación de sacerdotes para el tercer mundo y militantes de la teología de la liberación. En su tiempo, sus tremebundas denuncias conmovieron a la propia sociedad de la metrópoli, lesionando el orgullo de una nación que estaba empeñada en ese momento en lucha contra protestantes y demás herejes, los que se aprovecharon eficazmente de las calumnias y ficciones que le acercara un sacerdote católico para denigrar a la Iglesia a la que combatían. A los que cabe sumar en los presentes días a izquierdistas de distinto pelaje e inspiración, intelectuales marxistas (con la sorprendente excepción de Juan José Sebreli) que encontraron en el material proporcionado por Las Casas oportunidad para aplicar sus métodos hermenéuticos así como indigenistas y activistas de los derechos humanos y antihispanistas en general.

Hoy la literatura especializada –incluso la a veces tendenciosa de origen anglosajón– no vacila en descalificar a fray Bartolomé de las Casas como un falso apóstol de los indios a los que no entendió ni conoció en su realidad humana. No son pocos los que ven en este sacerdote enardecido hasta la ceguera –que traspasó sin pudor los límites de la verdad histórica y aun de la sensatez– a un rousseoneano pre-Rousseau, es decir a un iluminista ganado por la concepción del hombre bueno por naturaleza, una especie de "buen salvaje" corrompido por una civilización que le fuera impuesta, en el caso de los indígenas americanos por los invasores españoles. En el fondo, Bartolomé de las Casas fue, a su modo, un racionalista que poco caso hizo de la realidad y que no tomaba los datos objetivos tal como los recibía; antes bien, los inventaba o los alteraba y adaptaba según las necesidades de su discurso y de sus alegatos, incursionando con frecuencia en el absurdo como cuando elevaba el número de las presuntas víctimas de los españoles a 30 o 50 millones. Otra de sus características fue que nunca se molestó en reunir las pruebas de sus afirmaciones, que parecían extraídas de un principio racional colocado fuera de todo cuestionamiento.

Este personaje pasó a la historia como un adalid de los derechos humanos para algunos (olvidando que propuso y apoyó entusiastamente el comercio de negros) y para otros como un precursor de los marginados del siglo XX en América Latina. Pero en última instancia su feroz apologética tuvo el fin que para el dominico fue imprevisible pero que el desarrollo cultural hizo inevitable: todo ese fervor, sincero o fingido, interesado o no, cayó bajo el imperio del ideologismo. En nuestros días, el lascasismo es eso, una ideología tanto como un error.

V. E. ORDÓÑEZ

DIEGO F. PRÓ - MANUEL GONZALO CASAS - ALBERTO CATURELLI, *Tres estudios sobre la filosofía de Herrera Figueroa,* Almagesto, Bs. As., 1996, 137 pgs.

El presente volumen está prologado por Francisco García Bazán, quien hace la presentación de estos tres grandes autores que estudian la filosofía de Herrera Figueroa, para luego hacer una pequeña descripción propia del pensamiento central del filósofo en cuestión. Centra su exposición alrededor de tres temas: la justicia, la política y la fe del filósofo. Un texto citado por el prologuista puede resumir el punto neurálgico del mismo: "El saber psicoaxiológico aquí aludido, responde a instancias posteriores a la de Husserl, Jaspers o Heidegger, a las de Marcel, Sartre o Buber, y profundizan en mucho a las ideas que partiendo de Platón, se temporalizan y universalizan en San Agustín y Hegel... Nuestro saber psicoaxiológico apunta a modelos, pero no idealísticos esquemas abstractos, sino a vivientes realizaciones humanas. A aquellas más afirmadas en el justo que en la justicia, en el que practica la verdad, el bien, la belleza y la justicia, que en varios estereotipos de estos conceptos. Se trata entonces de modelos empíricos y, entre ellos, el que ofrece la tradición, el del hombre justo, el *homo iuridicus*, se nos ocurrió como la expresión mejor lograda de todos los modelos concebibles" (*Principios de política*, Leuka, Bs. As., 1988, pp. 263 y 265; p.10 de este libro)

Es decir que del prólogo podemos sacar una primera conclusión: la preocupación de Herrera Figueroa es por el hombre, pero existiendo, de ninguna manera abstracto, sino en su campo concreto y con todo lo que lo rodea.

El capítulo primero nos introduce en el estudio realizado por Diego Pró, que nos brinda un esquema de lo que ha hecho: "En el estudio de «la filosofía del derecho en M. Herrera Figueroa», se presenta, en la primera partición del trabajo, las trazas biográficas del autor y creador del intrivitrialismo jurídico, nueva corriente de ideas que, aceptando el nivel epistemático en que trabajan la filosofía del derecho y la ciencia jurídica, estudia con todo interés los problemas y las cuestiones que se plantean en las fronteras de esos saberes y las de la psicología social y la sociología. En la segunda parte se indaga la formación jurídica, filosófica y en ciencias del hombre del autor del intrivitrialismo, sus maestros, las corrientes en boga durante sus años de aprendizaje, sus aportes iniciales al tridimensionalismo jurídico de la escuela egológica, orientada por el iusfilósofo Dr. Carlos Cossio y de las que formaron parte en el decenio del 40 al 50 juristas como Enrique Aftalión, Julio Cueto Rúa, Guillermo García Maynez, Ambrosio Gioja, Ricardo Smith, Roberto J. Vernengo y muchos otros. El tercer apartado del trabajo contiene la indagación epistemológica de los campos de estudio de la filosofía del derecho, la ciencia jurídica, las ciencias del hombre y los saberes de interciencias o interdisciplinarios que concurren en la investigación de problemas de fronteras, como es el caso de estimativa iuspolítica. A la estimativa iuspolítica contemporánea, a la teoría integral de la misma, con temas como el de la libertad y el humanismo, los valores y las tácticas y estrategias iuspolíticas, está dedicada la cuarta división del estudio. Finalmente, la indagación se cierra con un estudio comparativo y crítico del intrivitrialismo, la Dikelogía de Werner Goldschmidt y el integrativismo jurídico de Jerome Hall" (pp.51-52)

Con este capítulo nos hacemos una idea general de la vida y obra del autor estudiado.

En la segunda parte del libro nos encontramos con Manuel Gonzalo Casas que nos explica el saber existenciario de Herrera Figueroa. Según palabras del autor lo que se busca es el *"subsuelo metafísico"* el cual es

"que todo derecho se reduce a conducta humana y que toda conducta es, siempre, existencia, tiempo y sentido" (p.55).

Luego hace un análisis de que es lo que Herrera Figueroa entiende por tiempo, para desarrollar en una tercera parte las tesis herrerianas, las que reduce fundamentalmente a dos: la vocación y la vida en común. Luego hace una rápida pasada por los temas en los que se destacó Herrera Figueroa: la filosofía, la antropoaxiología, la psicología y la criminología.

Hasta aquí el estudio de Herrera Figueroa nos había llevado por la oscuridad de lo nuevo junto a un fenomenismo y un existencialismo de base, aunque en superación hacia el realismo. La tercera parte de la obra nos coloca ante la claridad y profundidad de Alberto Caturelli, que es un gozo. Él mismo, al comenzar su exposición, señala el objetivo: "Me he propuesto una de las tareas más difíciles que existen en la vida intelectual: contemplar, comprender y valorar una filosofía desde la propia posición, descubriendo al mismo tiempo los disensos y los acuerdos fundamentales. Esto exige, simultaneámente, un esfuerzo de simpatía total que no renuncie al juicio crítico y un permanente ejercicio expositivo de los propios supuestos" (p.77). Esto realmente lo logra con creces.

Todo el trabajo será aclarar, valorar y disentir, pero abriéndose en un diálogo fecundo. Comienza con una exposición acerca de cómo el hombre conoce y qué es lo que conoce, desde una perspectiva de la filosofía clásica que servirá de presupuesto para el resto del trabajo. Luego vendrá un contrapunto entre el pensamiento de Herrera Figueroa y la filosofía clásica, mostrando en qué coinciden y en qué no. Analiza la trilogía hecho-valor-norma o intrivitrialismo del autor. Cada punto por separado y su significado para el realismo interiorista.

En un segundo apartado estudia el punto de partida de la filosofía herreriana en el *siendo* y como la característica objetiva y subjetiva de este siendo se implica en el mismo "emerger presente del ser" (p.83). Luego analiza la concepción intrivitrialista del hombre y cómo se opone al dualismo aristótelico y platónico pero no a la dualidad que depende de un Creador, tal como están expuestas por autores como San Agustín y Santo Tomás. Por último analiza la comunicación interpersonal, y como "la comunicación yo-tú es interna a la inicial vida contemplativa y como el espíritu humano implica la diálectica interna yoidad-projimidad-Deidad, en la cual la negación de uno sólo de esos términos implica la negación de los otros dos" (p.85)

Termina el libro con dos apéndices: uno sobre la historia de la epistemología argentina entre los años 1905 y 1970 hecho por Diego Prò y otro sobre el curriculum vitae de Miguel Herrera Figueroa por María del Valle Romanelli.

En definitiva un libro interesantísimo para ponernos frente a la vida y a la obra de un gran filósofo del derecho argentino como fue Herrera Figueroa.

P. Rubén A. Ippoliti

AA.VV., *Análisis de los contenidos básicos para la educación polimodal,* Universidad Católica de la Plata, La Plata, 1996, 261 pgs.

El presente trabajo tiene el fin de introducirnos en la Educación Polimodal que comprende los tres últimos años del ciclo que hasta el presente se llama nivel medio. Es un trabajo crítico que analiza y sugiere correcciones "para evitar posibles interpretaciones equívocas; agregados para completar o mejorar los contenidos; y el señalamiento de aspectos en los que no se coincide con la orientación que se propone o con los postulados que se contienen" (p.8).

De esa manera el trabajo llega a docentes, dirigentes sociales y a todos los que comparten la preocupación por esta transformación educativa.

A continuación de la nota preliminar se encuentra dividido el libro en tres partes. Por un lado analiza el acuerdo marco, luego la formación general de fundamento o Contenidos Básicos Comunes (CBC) que incluyen la Lengua, Matemática, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales, Tecnología, Educación Artística, Educación Física, Formación Ética y Ciudadana y Humanidades. Por último analiza la Formación orientada o Contenidos Básicos Orientados (CBO) que abarca las Ciencias Naturales, Salud y Ambiente; Economía y Gestión de las Organizaciones; Humanidades y Ciencias Sociales; Producción de Bienes y Servicios; Artes, Diseño y Comunicación.

En resumen el libro hace apreciar la necesidad de:

"- Modificar determinadas concepciones de base, para que se correspondan con la idea de la educación entendida como parte del proceso para la *formación integral* de la persona;

- Ajustar algunos contenidos a lo expresamente previsto en la Ley Federal de Educación;

- Afirmar *los valores de bien y de verdad* y las dimensiones ética y religiosa para una educación integral, explicitando la dimensión ético personal del fin de la educación;

- Incluir pautas y *principios fundamentales* para que la actitud 'reflexiva y crítica' que se propone no se limite a los 'socio político';

- Agregar fundamentos para que dicha actitud reflexiva y crítica permita ubicar a los alumnos en el sentido de ponerlos en condiciones de tomar posición acertada respecto del relativismo, el positivismo y el constructivismo social;

- Ubicar la categoría de «ciudadano» dentro de la condición de «persona», que le es anterior y esencial;

- Clarificar la concepción del «saber» como camino hacia el descubrimiento de la verdad, de modo que no pueda entenderse sólo como «herramienta». Si bien es cierto que el saber tiene aplicaciones prácticas, no lo debe ser menos que no se trata de formar sólo «hombres prácticos» o «técnicos eficientes»;

- Profundizar en el saber filosófico;

- Situar con precisión la inteligencia y la voluntad como capacidades específicamente humanas, de modo que el adolescente pueda distinguir entre sensaciones, percepciones e instintos, y condición de persona libre;

- Incluir temáticas fundamentales –como la relación entre el ser y el actuar; conciencia moral; primer principio del obrar; valoraciones; toma de posición y formación de virtudes–, que son elementos imprescindibles para una verdadera educación ética" (pp.9-10).

Estas cosas que pueden parecer elementales en cualquier trabajo sobre educación, parecen haberlas olvidado quienes tienen a su cargo llevar adelante la formación de nuestros adolescentes en nuestra hermosa Patria. Este trabajo clarifica nuestras inteligencias para que aquellos que tienen la posibilidad de sembrar la verdad puedan hacerlo.

P. Rubén Ippoliti

PATRICIO RANDLE, A propósito del evolucionismo hoy, Corporación de Científicos Católicos, Bs. As., 1996, 19 pgs.

El tema del evolucionismo fue, nuevamente, puesto en el tapete con ocasión del discurso del Santo Padre a la Pontificia Academia de las Ciencias del 22 de octubre de 1996. El presente trabajo es una síntesis de las voces periodísticas que se levantaron felicitando al Papa por el apoyo brindado a Darwin y a la teoría de la evolución y se encarga de po-

ner en claro las cosas que el Papa dijo y cómo se deformó dicho discurso. Con gran claridad se manifiesta que se ha vuelto a retrotraer el debate a un siglo atrás.

Además recuerda algo que el Papa dice en su discurso, que "más que de una teoría sobre la evolución debemos hablar sobre las teorías de la evolución", y de esa manera no podemos reducir el evolucionismo a lo que dijo solamente Darwin, a quien el Santo padre no nombra en todo el discurso.

Señala, además, una pregunta que inquieta a todos los que seguimos este debate periodístico de deformidad: ¿cuál es la razón subyacente a todo esto? No quiere el hombre someterse a un orden superior. Paradójicamente se lo rebaja tanto al hombre para que parezca un animal más, pero sólo para no tener que depender de un Creador.

Luego señala que no se debe confundir ni oponer la evolución con la creación, pues pertenecen a planos diferentes. El espíritu humano no puede haber emergido de la materia y el mismo es obra directa de Dios. Eso es lo que el Papa ha recordado en su discurso.

Señala en las últimas páginas la actitud del católico: "Como católicos no podríamos declararnos antievolucionistas sin hacerles el juego a los evolucionistas de la peor especie materialista (que no son todos)... En rigor de verdad, mientras no nos demuestren científicamente que el hombre es un simio transformado por sí mismo no deberían inquietarnos sus teorías. Pero lo que sí nos debe preocupar son las conclusiones apresuradas y sin fundamento que son avaladas por cristianos incautos sin percatarse que de allí se deducirán argumentos contradictorios con su religión" (pp.17-18).

En definitiva el autor nos hace abrir nuevamente los ojos ante un tema que sigue y seguirá dando mucho que hablar.

P. Rubén Ippoliti

VITTORIO MESSORI, *Juan Pablo II: Cruzando el umbral de la Esperanza,* Plaza & Janés, Barcelona, 1994, 223 pgs.

El presente libro surge con ocasión de la frustrada entrevista televisiva que pretendió realizar la RAI al cumplirse el 18 de octubre de 1993 los 15 años del Pontificado de Juan Pablo II; entrevista que no pudo realizarse debido a la apretada agenda de su Santidad para ese mes. La idea no se perdió sino que se canalizó a través de Vittorio Messori, quien ya había impactado positivamente a la Iglesia con un libro similar, *Informe sobre la fe*. En aquella ocasión el entrevistado era el Cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la congregación para la Doctrina de la Fe.

Este libro no hubiera visto la luz si no fuera por la aceptación activa del entrevistado, quién no sólo no se limitó a responder a la serie de 35 preguntas sino que sugirió y corrigió las formulaciones de las mismas. "Aunque no ha habido modo de responderle en persona, he tenido sobre la mesa sus preguntas; me han interesado, y me parece que sería oportuno no abandonarlas. Por eso he estado reflexionando sobre ellas y desde hace algún tiempo, en los pocos ratos que mis obligaciones me lo permiten, me he puesto a responderlas por escrito. Usted me ha planteado unas cuestiones y por tanto, en cierto modo, tiene derecho a recibir unas respuestas... Estoy trabajando en eso. Se las haré llegar. Luego, haga lo que crea más conveniente" (p.12).

Este libro sobre la fe de Juan Pablo II y de la Iglesia que se sale de los esquemas tradicionales de la enseñanza magisterial del Papa, no deja de ser una enseñanza oficial del Vicario de Cristo: es una respuesta a los interrogantes no sólo de los que ven a la Iglesia desde afuera sino también de muchos de sus miembros insuficientemente formados sobre aquello que poseen como patri-

monio. Se responde desde la fe y en orden a la fe. "Y después de decirme que había examinado el primer borrador de preguntas que le había enviado, me comentó que había aceptado la entrevista sólo desde su deber de Sucesor de los apóstoles, sólo para aprovechar una posterior ocasión de dar a conocer el *kérigma*, es decir, el impresionante anuncio sobre el que toda la fe se funda: Jesús es el Señor, *solamente en Él hay salvación: hoy, como ayer y siempre*" (p.18).

Cruzando el umbral de la Esperanza constituye "una clave para la lectura e interpretación de su magisterio completo... Escritas a mano, de un tirón –con esa manera suya que algún pacato podría calificar de 'impulsiva', o quizá de generosa «imprudencia»–, estas páginas nos dan a conocer, de modo extraordinariamente eficaz, no sólo la mente, sino también el corazón del hombre a quien se deben tantas encíclicas, tantas cartas apostólicas, tantos discursos. Aquí todo va a la raíz; es un documento para hoy, pero también para la historia" (p.20).

Queda patente una vez más –y por un modo inusual para un papa– la solicitud del que se considera en verdad "el párroco del mundo", "el Papa de las sorpresas" quien no desaprovecha ocasión alguna para predicar a Jesucristo "a tiempo y destiempo". "Este es un Papa impaciente en su afán apostólico, un Pastor al que los caminos usuales le parecen siempre insuficientes, que busca por todos los medios hacer llegar a los hombres la Buena Nueva, que, evangélicamente, quiere gritar desde los tejados (hoy cuajados de antenas de televisión) que la Esperanza existe, que tiene fundamento, que se ofrece a quien quiera aceptarla" (p.18).

El periodista Messori recoge y selecciona las preguntas que le hubiese hecho cualquier laico u hombre del mundo post-moderno. Es de remarcar que se le pregunta sobre aquello que es específico de la fe, de la Iglesia, de su condición de Vicario de Cristo y Sucesor de los Apóstoles. Se puede decir que es Dios mismo el interpelado en la persona de Juan Pablo II.

Pretende resaltar el valor y la necesidad de la fe como respuesta a los interrogantes que acompañan al ser humano en su trajinar cotidiano. Ese es el criterio que guió a Messori en la formulación de las preguntas. "Antes que todo están las certezas y oscuridades de la fe, está esa crisis por la que parece verse atacada, está su posibilidad misma hoy en culturas que juzgan como provocación, fanatismo, intolerancia, el sostener que no existen solamente opiniones, sino que todavía existe una Verdad con mayúscula. ... Interesa, en cambio, descubrir si todavía son firmes los fundamentos de la fe sobre los que se apoya ese palacio eclesial, cuyo valor y cuya legitimidad dependen solamente de si sigue basado en la certeza de la Resurrección de Cristo. Por tanto, desde el comienzo de la conversación, sería necesario poner de relieve el «escandaloso» enigma que el Papa, en cuanto tal, representa: no es principalmente un grande entre los grandes de la tierra, sino el único hombre en el que otros hombres ven una relación directa con Dios, ven al «Vice» mismo de Jesucristo, Segunda Persona de la Trinidad" (pp. 16-17).

Juan Pablo II por estar cerca de Dios está cerca de los hombres de todos los lugares y condiciones valiéndose de todos los medios que la Providencia pone a su alcance para predicarles a Jesucristo y llamarlos a la fe. Este best-seller no ha perdido su actualidad, de modo particular en este año dedicado a considerar la Persona y Misterio de Cristo. Sirve para que el bautizado considere y se maraville de la fe que ha recibido y que transmite en primer lugar viviendo en la fe. Como su esperanza se apoya en la certeza de la fe no puede menos que vivir amando aquello que ya posee en esperanza.

P. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

DIDIER RANCE, *Humanitaire et Charité*, Pierre Téqui, Paris, 1995, 133 pgs.

El autor del presente libro es un diácono y padre de familia, que trabajó como voluntario en Africa y Medio Oriente entre 1970 y 1980, y que actualmente es director de la AED (Aide à l'Eglise en Détresse), o "Ayuda a la Iglesia que sufre", asociación que en 1947 y a pedido del Papa Pío XII, fundara el padre belga Werenfied Van Straaten. Es decir, conoce muy bien y de adentro el tema que trata.

Como todas las publicaciones de Ediciones Pierre Téqui que conocemos, es también esta una buena contribución a la mejor comprensión de un tema hoy habitualmente mal entendido: la caridad para con los necesitados, que muchas veces se vuelve humanitarismo.

El libro no es para nada una crónica de las ayudas que Didier Rance prodigó o consiguió para aquellos países del llamado Tercer Mundo en donde trabajó, sino una especie de análisis de esa obra y otras semejantes, para ver los principios de fondo que las mueven, lo que realmente consiguen o persiguen, si son o no movidas por la caridad o amor a Dios, o si son por el contrario golpes de humanitarismo dados con los fines más variados.

El autor se pregunta, "¿qué sentido tiene ayudar?, cuando uno ve que los organismos humanitarios se multiplican año a año" (p.9); "cuando uno no sabe más qué quieren decir palabras como solidaridad, exclusión, humanitario, misionero o sin fronteras" (*idem*); "cuando uno ve que la burocracia va ganando una a una a las instituciones humanitarias" (*idem*); "cuando uno ve que esta vedette *«Caridad-Business»* utiliza su estructura humanitaria para construir una campaña política" (*idem*); cuando uno nota que las estrellas del cine, la televisión y el deporte tienen como una "imposición moral humanitaria" y se ven obligadas a donar no sin ostentación un pequeño porcentaje de los millones de dólares que embolsan año a año (p.12); "o cuando un noticiero de las veinte horas pone en escena (espectáculo-propaganda) a un ministro de la acción humanitaria repartiendo una bolsa de arroz en un puerto de Somalia" (pp.9-10).

Ante estas situaciones difícilmente movidas por la caridad, es lícito que un cristiano se pregunte: "¿a quién, cómo, porqué, y para qué, debo yo dar mi tiempo, mi dinero, y mis capacidades de dar y de amar?" (p.10).

El autor dice que a esta pregunta caben principalmente tres respuestas. La primera es la de aquellos que "obran por golpes del corazón" (*idem*), es decir dan cuando una situación los conmueve. La segunda, es la de aquellos que al ver tantas "ambigüedades" se cierran a toda ayuda, como diciendo: "Yo no me dejo engañar más..." (*idem*).

Pero "queda una tercera actitud, la más difícil, aquella que intenta comprender para obrar en conocimiento de causa. Son necesarios entonces el corazón y la razón, los buenos sentimientos y el discernimiento. Y es por ustedes, que deseáis obrar así, que yo he escrito este pequeño libro" (idem).

Esta última actitud es la que se describe ampliamente en este valioso libro, que invita a "hacer la caridad por amor de Dios" (p.14), y no por mero humanitarismo mundano, reñido por ello con la misma.

P. RUBÉN A. EDERLE

ALBERTO M. SÁNCHEZ, *Con la ilusión intacta*, Papiro, San Juan, 1996, 111 pgs.

Ya conocemos al autor, laborioso abogado, miembro de la Comisión Ejecutiva de Pastoral Social de la Diócesis de San Juan, por una publicación parecida a la presente, titulada *Con el alma en vilo* (1994). En ambas,

se trata de abordar "en forma poética" distintas realidades de la existencia humana, como "Dios y el hombre, la vida y la muerte, la alegría y el dolor, la soledad y la esperanza" (contratapa). Después de haber leído con verdadero gusto las poesías, sabemos que en el presente libro, el tema más tratado es el verdadero amor familiar, a la amada, al hijo, al padre, al amigo.

El autor se define "un idealista" (p.5), aunque "no un iluso". Es un idealista que "no absolutiza la idea, sino que cree en el ideal, sirve al ideal, vive por su ideal y es capaz de morir por un ideal. Y cuando ese ideal es Dios, es capaz de amarlo de tal manera que permanece invadido por su Presencia. Y cuando eso ocurre, la realidad tendrá que cambiar, porque no hay nada más contundente ni más radical que Dios viviendo en el corazón del hombre" (p.6).

La poesía permite decir y dar a entender cosas que la prosa simple no consigue. De hecho, el mismo Dios quiso usar de ella en la Biblia para revelarnos su misterio, su realidad. Y esta cualidad "poética" no debe ser reservada a los solos salmos, sino que hay que extenderla –con las debidas distinciones– a toda la Biblia, ya que toda ella es de alguna manera poesía (cfr. Schokel, Alonso, *Manual de Poética hebrea*, Madrid 1987, p.19.).

Por ello, el camino que ha elegido el autor para hablarnos de las realidades humanas, que no se entienden acabadamente sino sólo en Dios, es uno de las más privilegiados. De hecho, en cada una de sus poesías, el lector atento quedará ante "la intuición", y quizá también "contemplando"..., alguna de ellas.

P. Rubén A. Ederle